

VERENO BRUGIATELLI

**Il problema
filosofico
del linguaggio
in Antonio Rosmini**





Istituto trentino di cultura
Centro per le Scienze Religiose

Scienze religiose. Nuova serie

Collana «Scienze religiose. Nuova serie»

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*

Vereno Brugiattelli

Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Centro per le Scienze Religiose in Trento

Sede: Via S. Croce, 77 – 38100 Trento

tel. 0461-210232 / fax 0461-980436 / e-mail segretisr@itc.it

Consiglio Scientifico

Claudio Leonardi (Presidente), Pierangelo Sequeri, Franco Volpi

Direttore

Antonio Autiero

Comitato Direttivo

Membri d'onore: Wilhelm Egger, Walter Kern, Josef Krejčí, Germano Pellegrini, Luigi Sartori

Membri effettivi: Giacomo Canobbio, Paolo De Benedetti, Giuseppina Gasparini De Sandre, Karl Golser, Gerhard Larcher, Giovanni Menestrina, Cettina Militello, Karl Neufeld, Iginio Rogger, Elmar Salmann, Lorenzo Zani

BRUGIATELLI, Vereno

Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini / Vereno Brugiatelli. - Bologna : EDB, 2000. - 278 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie; 1)

ISBN 88-10-40374-6

1. Rosmini Serbati, Antonio - Filosofia del linguaggio
401.

Scheda a cura della Biblioteca ITC-isr

Composizione e impaginazione a cura dell'Ufficio Editoria ITC

© 2000 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-40374-6

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 2000

Ai miei genitori

Indice

Premessa	11
Introduzione	13
 Capitolo primo: Il linguaggio come «sistema di segni». Natura e funzioni	
1. Uomo e linguaggio	51
2. Definizione di linguaggio come «sistema di segni»	54
3. Funzioni del linguaggio inteso come «sistema di segni»	58
4. Esperienza e segno vocale	66
5. La triplice distinzione: segno-idea-realtà	71
6. Carattere convenzionale e necessario del linguaggio ...	75
7. Logica, «sistema di segni» e verità	78
 Capitolo secondo: Linguaggio e sviluppo psicologico dell'uomo	
1. Potenzialità dell'uomo nell'apprendimento del linguaggio	81
2. Segno vocale e percezione intellettiva	85
3. Il «verbo della mente»	87
4. Sul primo passo del bambino nell'uso dei vocaboli	91
5. Il ruolo del linguaggio nella costruzione delle astrazioni. Astrazioni e sviluppo mentale	93
6. Nomi comuni e nomi propri	101
7. Intorno ai reciproci rapporti tra bisogni - sviluppo del linguaggio - sviluppo dell'umanità	107
8. Linguaggio e presa di consapevolezza dell'uomo. Linguaggio e nascita dell'«Io»	110
9. L'importanza del linguaggio nella realizzazione e crescita dell'uomo come persona	119
10. Considerazioni conclusive sul ruolo del linguaggio nello sviluppo complessivo dell'uomo	125

Capitolo terzo: Analisi della struttura logica del linguaggio scientifico rosminiano

1. Presentazione della trattazione	129
2. Sul fondamento oggettivo della logica	131
3. «Primo e secondo ordine dei principi primi e universalissimi di tutto il pensare e il dire dell'uomo, ovvero le proposizioni paradigmatiche di tutte le possibili proposizioni scientifiche»	134
4. Intorno al rapporto tra piano linguistico, logico e ontologico	140
5. Il criterio di verità e di certezza di tutte le proposizioni	146
6. Analisi delle diverse specie di proposizioni	149
7. Considerazione di «tutti i modi» in cui un predicato può convenire a un soggetto. Il problema delle categorie	154
8. Il linguaggio scientifico come linguaggio definitorio ...	163
9. Il linguaggio definitorio ha un'unica forma ideale	167
10. Chiarificazione dei segni linguistici	171
11. Il linguaggio sofistico	180
12. Dal pensare dialettico al pensare assoluto	187
13. Il discorso argomentativo secondo «integrazione» e secondo «regresso». Fondamento ontologico del linguaggio scientifico	192

Capitolo quarto: Origini del linguaggio

1. Presentazione delle tesi rosminiane sull'origine del linguaggio	199
2. Origine divina del linguaggio	201
3. L'insegnamento divino del linguaggio	207
4. La lingua primitiva dell'uomo	214
5. Sulla «possibilità metafisica» dell'origine umana del linguaggio	219

Capitolo quinto: Parola dell'uomo e Parola di Dio

1. Considerazioni preliminari	225
2. La Parola divina	226

3. La partecipazione della parola umana alla Parola divina. Sul fondamento ultimo del dire dell'uomo	228
4. Differenze tra Parola di Dio e parola dell'uomo	231
5. La comunicazione della Parola di Dio per grazia	236
6. Scienza sapienziale e linguaggio	239

Capitolo sesto: Parola, silenzio, linguaggio religioso

1. Il linguaggio religioso	245
2. L'importanza del silenzio	248
3. La rivalutazione del linguaggio religioso	249
4. Il silenzio dello spirito	252
5. Il silenzio dello spirito come suprema umiltà	254
6. La via per far tacere lo spirito	258
7. Il silenzio dello spirito come la voce più forte che può giungere a Dio	260
8. Silenzio e ascolto della parola originaria	262
9. Teologia mistica e comunicazione	265

Bibliografia	269
---------------------------	-----

Indice dei nomi	277
------------------------------	-----

Premessa

La decisione di studiare le problematiche filosofiche del linguaggio in Antonio Rosmini mi deriva dalla convinzione che in questo pensatore vi sia una seria, e in certi casi anche approfondita, consapevolezza e considerazione del problema del linguaggio e della parola. Ad una attenta analisi della sua produzione teoretica balzano agli occhi le frequenti e puntuali riflessioni che il Roveretano svolge su questo tema. È davvero strano che nella pur densissima bibliografia sul pensiero rosminiano sia molto esiguo il numero degli studi riguardanti i problemi filosofici del linguaggio.

Il presente lavoro, con tutti i limiti oggettivi che ogni studio su un pensiero così profondo può incontrare, cercherà non dico di supplire a tale mancanza, ma per lo meno di gettare un po' di luce sul tema filosofico del linguaggio che Rosmini svolge da molteplici punti di vista e in diversi ambiti teoretici.

Sono convinto che considerare Rosmini nell'ottica del problema del linguaggio contribuisca non poco a far emergere quanto di più importante vi è nella sua opera; può senz'altro aiutare ad una maggiore comprensione delle sue dottrine filosofiche e dei limiti che queste incontrano proprio sul versante della rosminiana concezione del linguaggio.

Si è tenuto anche conto delle argomentazioni rosminiane in ambito teologico, in quanto è proprio in esse che si ritrova la trattazione sul fondamento ultimo del dire dell'uomo. Oltre ad analizzare e discutere il tema del linguaggio in ambito scientifico-teoretico, è stato preso in esame il linguaggio religioso con il connesso tema del silenzio. In questo modo si è voluto rendere ragione della consapevolezza che Rosmini aveva a proposito dei limiti del dire teoretico-speculativo nei riguardi della Verità.

Desidero ringraziare i responsabili del «Progetto Rosmini» per avermi dato la possibilità di svolgere questa ricerca; ringrazio il mio tutor p. Alfeo Valle per la sua cordialità e le utili indicazioni.

ni, i proff. Giuseppe Beschin, Michele Dossi, Giovanni Menestrina, Nestore Pirillo, Michele Nicoletti e Silvano Zucal per i loro suggerimenti; ringrazio poi Catia Bessi, Luca Cristellon, Emanuele Curzel, Gabriele Pirini, Lucia Galvagni, per avermi amichevolmente incoraggiato. Rivolgo un ringraziamento anche alle segretarie del Centro per le Scienze Religiose e al personale della Biblioteca dell'Istituto Trentino di Cultura in Trento.

Serra de' Conti, dicembre 1999

Vereno Brugiatelli

Introduzione

In questa *Introduzione* cercheremo di mettere in rilievo le problematiche del linguaggio emerse in un periodo dell'età moderna compreso tra la metà del XVII secolo e gli inizi del XIX, un periodo a nostro avviso decisivo per comprendere le ragioni, le esigenze che mossero Rosmini nella sua opera teoretica e nell'elaborazione della sua concezione filosofica del linguaggio.

1. Come è noto, nella filosofia contemporanea, che è caratterizzata dalla «svolta linguistica»,¹ il linguaggio è il tema-problema dominante. Con ciò non si deve però credere «che i contemporanei siano stati i primi a scoprire il linguaggio. Questo ha sempre occupato un posto speciale in filosofia».² Secondo Paul Ricoeur «nella storia ci sono state molte grandi epoche per la filosofia del linguaggio».³ Di ciò troviamo conferma già attraverso un semplice sguardo alla storia del problema del linguaggio. Con i sofisti il problema del linguaggio e della parola è messo in campo insistendo sul potere del discorso e dell'arte retorica. Platone nel *Sofista* spiega che solo le espressioni complesse (enunciati) e non le espressioni semplici (la parola isolata) possono essere usate per fare asserzioni sulla realtà. Inoltre, nel *Cratilo*

¹ «La 'svolta linguistica' ... ebbe origine dal desiderio di formulare un empirismo non psicologico traducendo i problemi filosofici in problemi di 'logica'. Le dottrine empiriste e fenomenaliste avrebbero così potuto, si riteneva, essere proposte in quanto risultati della 'analisi logica del linguaggio' anziché in quanto generalizzazioni empiriche di carattere psicologico. Più in generale, le osservazioni filosofiche sulla natura e i limiti della conoscenza umana (ad esempio, le osservazioni kantiane sulle pretese della ragione nei confronti di Dio, della libertà, dell'immortalità) avrebbero potuto essere riformulate come osservazioni sul linguaggio» (R. RORTY, *Philosophy and the Mirror of Nature*, trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano 1986, pp. 194-195).

² P. RICOEUR, (*Philosophies du langage*), in *Encyclopaedie Universalis*, IX, 1971, trad. it. *Filosofie del linguaggio*, in D. JERVOLINO (ed), *Filosofia del linguaggio*, Milano 1994, p. 21.

³ *Ibidem*. Ricoeur dedicò al problema del linguaggio negli antichi il corso universitario 1962-63 alla Sorbona intitolandolo *Introduction au problème des signes et du langage*. L'anno successivo lo dedicò alle problematiche del linguaggio nell'età contemporanea.

egli riflette sulla denominazione, sulle funzioni del linguaggio, sul rapporto del linguaggio con il pensiero e con la realtà. Aristotele nel *De interpretatione* elabora una teoria della significazione e nella *Metafisica*, muovendo dalla considerazione di natura linguistica secondo la quale «l'essere si dice in molti modi», riflette sulla polisemia dell'essere. Agostino nel *De magistro* e nel *De doctrina christiana* compie l'importante assimilazione del linguaggio ad un sistema di segni. Gli esempi potrebbero proseguire a lungo.

Ci rendiamo però conto che parlare della filosofia del linguaggio, ad esempio dell'età moderna, non ha lo stesso significato che parlare della filosofia del linguaggio contemporanea: spesso infatti le problematiche di quest'ultima sono completamente diverse da quelle del passato. A questo riguardo è interessante considerare la posizione di un autorevole pensatore come Richard Rorty. Egli, in *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), afferma che «la disciplina comunemente chiamata 'filosofia del linguaggio' ha una doppia origine. Da una parte, infatti, nasce dal gruppo di problemi sottolineati da Frege e discussi, ad esempio, da Wittgenstein nel *Tractatus* e da Carnap in *Significato e Necessità*». Essa fa ampio ricorso alla logica «formale» e non si occupa di questioni epistemologiche. Rorty chiama «pura» questa filosofia del linguaggio.

«La seconda origine della filosofia del linguaggio contemporanea è esplicitamente epistemologica. Questa filosofia del linguaggio 'impura' nasce dal tentativo di salvare l'immagine kantiana per cui la filosofia garantisce, nella forma di una teoria della conoscenza, uno schema storico permanente per la ricerca».⁴

Dal punto di vista del filosofo americano né gli argomenti della filosofia del linguaggio «pura», né quelli della filosofia del linguaggio «impura» mantengono veri e propri legami con quelli della filosofia del passato, perché non si può dire che le loro problematiche siano le stesse che compaiono nelle epoche passate.⁵

⁴ R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, p. 194.

⁵ Per quanto riguarda la filosofia del linguaggio «pura» Rorty ammette che «si possono trovare degli antenati di alcuni problemi fregeani in Parmenide, nel *Sofista* platonico e in qualche altro scritto antico e medievale», ma egli aggiunge che «si tratta di questioni che ben di rado interagiscono con altri 'problemi filosofici' classici» (R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, p. 194). Per quanto riguarda la filosofia del linguag-

Naturalmente da questa tesi si può anche dissentire, ma in questa sede non è nostro compito inoltrarci in tale complicata questione; quello che invece qui ci interessa mettere in rilievo è che, anche ammettendo come valida la posizione rortyana, rimane il fatto che la cosiddetta 'filosofia del linguaggio' non appartiene soltanto alla nostra epoca. Quindi crediamo ingannevole, anche se non infondata, quella tanto condivisa rappresentazione della storia del pensiero occidentale, «secondo cui la filosofia antica e medievale si occupava di *cose*, quella dal XVII al XIX secolo di *idee*, e l'illuminato panorama filosofico contemporaneo di *parole*».⁶ Ingannevole proprio in quanto tale schema, soprattutto se rigidamente considerato, mette a tacere l'importanza che il problema del linguaggio ha assunto sin dall'antichità nel pensiero occidentale. Esso mette molto bene in evidenza i diversi paradigmi filosofici che si sono succeduti nel corso del pensiero occidentale, ma poi non rende ragione del fatto che, come dice Ricoeur, ogni epoca ha avuto una importante filosofia del linguaggio. Un'importanza tale da condizionare e segnare profondamente le diverse epoche del pensiero occidentale.

2. L'età moderna è caratterizzata dall'indagine sulle possibilità conoscitive dell'uomo. Senz'altro essa è anche un'indagine sul ruolo del linguaggio nei confronti del pensiero e della realtà, sulle possibilità di poter esprimere e comunicare le idee, di poter dire la realtà. Ciò che emerge prepotentemente, in questa nuova stagione del pensiero occidentale, è il fatto che l'impostazione dei problemi filosofici assume una base linguistica e semiotica. Il segno linguistico, ma anche il segno dato dall'idea, diventa la principale chiave di accesso alla formulazione e alla risoluzione delle questioni metafisiche. Umberto Eco afferma che «tutta la critica svolta dalla filosofia moderna alla filosofia dell'essere e della sostanza ha avuto come base una considerazione delle strut-

giò da lui chiamata «impura», ai filosofi come Dummett che intendono risolvere le vecchie questioni filosofiche mediante l'«analisi del significato» (e in questo per loro consiste il compito, e anche l'unico, della filosofia), egli risponde che questo tipo di filosofia del linguaggio non risolve i problemi classici della filosofia, ma semplicemente li mette da parte. In realtà, il fatto che essi si richiamino al passato, mostra «soltanto un ultimo nostalgico tentativo di agganciare una nuova attività filosofica a una vecchia problematica» (*ibidem*, p. 199).

⁶ *Ibidem*, p. 198.

ture linguistiche. La semiotica è apparsa – nominata come tale – nel pensiero moderno con Locke. E sono stati Hobbes, Berkeley e Hume a smontare il concetto di sostanza attraverso una critica e una rifondazione della dottrina dei segni».⁷

Nell'età moderna l'attacco alla metafisica tradizionale viene effettuato sulla base dell'analisi dei segni, e degli abusi linguistici operati dai metafisici. Nella comprensione del pensiero di un certo pensatore assume sempre più importanza lo studio del linguaggio filosofico da lui usato, nonché le convinzioni che egli ha maturato su di esso all'interno del proprio pensiero.

Non si può dire che nell'opera rosminiana il tema del linguaggio appaia in primo piano come accade per le altre sue dottrine, ma occorre rilevare che, fatto importante, nella loro costruzione esse non prescindono mai dall'apporto delle riflessioni sul linguaggio, e quindi sulla origine, sulla natura, sulle funzioni, sull'uso del linguaggio. Sarà anche rispondendo agli avversari, passando per le problematiche del linguaggio, che il Roveretano cercherà di dar vita ad un sistema filosofico in grado di contrastare vivamente i pericoli che il razionalismo, l'empirismo, il sensismo, il materialismo, il criticismo, l'idealismo a suo avviso comportavano per la persona umana, per la società civile e per la religione. La costruzione di un sistema filosofico da lui inteso come «sistema della verità» spesso passa attraverso le risposte filosofiche che egli dà alle problematiche del linguaggio.

Ritengo che la lettura della filosofia attraverso la lente del problema del linguaggio risulti fondamentale per vedere meglio i suoi problemi. Non voglio dire che sia la via migliore, ma certamente essa può mettere a fuoco questioni storiografiche e speculative invisibili al di fuori di questa prospettiva. In tal senso, studiare il problema del linguaggio così come si delinea negli scritti del Roveretano significa, oltre che ricostruire la sua concezione filosofica del linguaggio, ripercorrere e analizzare le sue dottrine filosofiche alla luce del problema del linguaggio.

3. Passiamo allora a considerare alcune problematiche filosofiche del linguaggio emerse dalla metà del Seicento agli inizi dell'Ottocento; nel fare ciò ci concentreremo non solo su

⁷ U. Eco, *Segno*, Milano 1973, p. 106.

quelle assunte da Rosmini come oggetto della sua riflessione, ma anche su quelle che egli non ha avuto modo di conoscere direttamente e che hanno comunque assunto notevole importanza nel contesto della cultura europea (ad esempio, le problematiche linguistiche discusse in Germania nell'età romantica). Ciò per avere ancora più chiari gli orizzonti culturali entro i quali si muove il pensiero rosminiano.

Partiamo da Cartesio.⁸ Egli ha considerato il linguaggio come qualcosa di subordinato al pensiero. Il dualismo metafisico tra *res extensa* e *res cogitans* fa del linguaggio qualcosa di sopraggiunto al pensiero. La sostanza pensante non solo è indipendente dal corpo ma anche dal linguaggio. In questo senso il linguaggio è quasi esclusivamente visto come quello strumento di cui la mente si serve per comunicare le proprie idee ad altre menti. Il linguaggio, inteso nella sua funzione comunicativa, non è necessario all'attività della sostanza pensante; quest'ultima può procedere anche senza linguaggio. Dalla metafisica dualista mente-corpo il linguaggio esce svalutato, e Cartesio ne recupera l'importanza quando lo indica come ciò che rivela la essenziale differenza tra l'uomo e l'animale. A questo proposito Noam Chomsky, in *Linguistica cartesiana* (1966), fa notare che per Cartesio:

«l'uomo ha una capacità specifica della specie, un tipo unico di organizzazione intellettuale, che non può essere attribuita a organi periferici né correlata con l'intelligenza in generale, che si manifesta in quello che può essere chiamato l'«aspetto creativo» del comune uso linguistico, la cui proprietà consiste nell'illimitatezza dell'ambito e nell'indipendenza da stimoli. Così, Descartes sostiene che il linguaggio può essere usato per la libera espressione del pensiero e per rispondere adeguatamente in qualsiasi nuovo contesto, e che non è determinato da nessuna associazione fissa tra gli enunciati e gli stimoli esterni o gli stati fisiologici».⁹

⁸ Ci si può chiedere perché in questa introduzione riguardante le problematiche filosofiche del linguaggio si parta proprio da Cartesio. La scelta di partire da Cartesio, e non da un altro autore dell'età moderna, è motivata dalle ragioni che hanno spinto Rosmini a filosofare. Dal suo punto di vista, in un certo momento dell'età moderna cominciò a prendere il sopravvento quella che lui vide come la radice dei principali mali della sua epoca: il soggettivismo, affermatosi proprio con la filosofia cartesiana. La svolta soggettivistica operata da Cartesio, secondo Rosmini, faceva smarrire l'uomo nel relativismo speculativo e morale, aprendo la strada al nichilismo e all'ateismo.

⁹ N. CHOMSKY, *Linguistica cartesiana*, in N. CHOMSKY, *Saggi linguistici*, III, Torino 1966, p. 47.

Nonostante questo importante riconoscimento del valore del linguaggio, per Cartesio il linguaggio costituisce solo una replica, una copia delle strutture del pensiero. Tale posizione sarà completamente abbandonata da pensatori come Condillac, che faranno del linguaggio qualcosa d'indispensabile per il pensiero, per la nascita delle idee.

Il linguaggio acquista un ruolo davvero notevole nell'ambito epistemologico per i logici di Port-Royal; stando alla *Grammaire générale et raisonnée* di A. Arnauld e C. Lancelot (1660), lo stesso dualismo anima-corpo viene superato proprio sulla base dell'attività linguistica: è in essa che le due sostanze trovano comunicazione. Essi comunque, cartesianamente, accettano il dualismo tra pensiero e linguaggio, che pone quest'ultimo come riflesso del primo; ecco allora che il lavoro della grammatica generale sarà quello di individuare ciò che si cela sotto le proposizioni linguistiche, ossia le articolazioni logiche che si manifestano nel linguaggio e che il linguaggio comunemente parlato tende a nascondere. A loro giudizio tutte le diverse lingue sono caratterizzate da un'unica grammatica, una stessa logica di base, questo perché esse riflettono il pensiero, o meglio, sono strutturate secondo le leggi comuni del pensiero.¹⁰ Per il razionalismo portorealista, come anche per quello cartesiano, «la grammatica è la rappresentazione di un ordine universale e immutabile delle categorie del pensiero e della realtà»;¹¹ in questo senso la logica dei Portorealisti è, afferma U. Eco, una «logica della sostanza, e quindi la struttura profonda degli enunciati è la struttura profonda del reale».¹²

4. Ancora nel Seicento chi vorrà superare il dualismo tra linguaggio e pensiero sarà T. Hobbes. Egli assumerà la tesi della necessità del linguaggio per il pensiero proprio per mettere in dubbio la natura incorporea del pensiero stesso (tesi che di certo non lasceranno indifferenti i pensatori materialisti e sensisti del

¹⁰ «La struttura profonda, che esprime il significato, è comune a tutte le lingue, così almeno si sostiene, in quanto è un semplice riflesso delle forme del pensiero» (N. CHOMSKY, *Linguistica cartesiana*, p. 74).

¹¹ L. ROSIELLO, *Sistema, lingua e grammatica in Condillac*, in D. BUZZETTI - M. FERRIANI (edd), *La grammatica del pensiero. Logica, linguaggio e conoscenza nell'età dell'Illuminismo*, Milano 1982, p. 46.

¹² U. Eco, *Segno*, p. 102.

XVIII secolo). Altro elemento che andava a scardinare la metafisica tradizionale, in opposizione sia a Cartesio che ai Portorealisti, è la sua convinzione che la visione del mondo dipende dal linguaggio che si usa per descriverlo ed esprimerlo. I modi di pensare la realtà sono condizionati dal linguaggio che si usa: termini come «essenza» e «entità» non avrebbero mai potuto nascere fra popoli che non conoscessero l'uso copulativo del verbo essere.¹³ Le classi di termini come «vero», «falso», appartengono al piano linguistico, ma anche termini come «essere», «genere», «specie», che nella storia del pensiero occidentale avevano generalmente assunto fino ad allora un forte spessore ontologico, con Hobbes vengono ricondotti all'interno di uno statuto grammaticale, logico-linguistico. Le classi di termini che abbiamo elencato, per Hobbes rappresentano nozioni artificiali, attraverso le quali logicamente viene articolata l'esperienza all'interno del linguaggio.

Ben presto egli passa dalla convinzione baconiana di una scienza basata sull'induzione, e quindi avente il suo inizio nell'osservazione dei fatti empirici, alla opposta idea che non è possibile costruire un sapere scientifico rimanendo nell'ambito dell'esperienza. Ecco allora che nel 1640, negli *Elements of Law, Natural and Politic*, e in maniera ancor più decisa nella stesura definitiva del *De corpore* (1655), egli afferma che il sapere scientifico, avente caratteri di universalità e certezza, è possibile solo divorziando dall'esperienza ponendosi su un piano strettamente linguistico-formale. Il linguaggio viene ad essere ciò che consente all'uomo di trascendere il particolare, l'incertezza dell'esperienza, per accedere all'universale. Non è possibile infatti ottenere quest'ultimo su basi empiriche, perché l'esperienza non ci dice nulla circa 'il non poter essere altrimenti di una certa cosa', quindi non ci fa giungere a conclusioni universali. L'universale non è nella realtà, né nelle idee, ma solo nei nomi. Hobbes si spinge oltre spogliando l'intelletto e la ragione della natura spirituale che tradizionalmente veniva ad essi attribuita. La ragione è ridotta a quella facoltà che connette i nomi tra loro, mentre l'intelletto diventa una facoltà che connette i nomi ai concetti. Nelle *Terze obiezioni* (obiezione quarta) alle *Meditazioni metafisiche* di Cartesio, Hobbes afferma:

«che diremo noi, ora, se, per avventura, il ragionamento non fosse altro che un'accolta e concatenamento di nomi per mezzo della parola è? Ne segui-

¹³ Cfr. T. HOBBS, *De corpore*, I, II, 4.

rebbe che, per mezzo della ragione, noi non concludiamo nulla riguardo alla natura delle cose, ma solo riguardo alle loro denominazioni, e cioè che, per mezzo di essa, vediamo semplicemente e riuniamo bene o male i nomi delle cose, secondo le convenzioni che abbiamo fatto a nostro capriccio riguardo alle loro significazioni».¹⁴

Quindi le definizioni dei nomi, le essenze nominali, nulla ci dicono sulla realtà della cosa nominata: esse sono solo *commentum nostrum*.

La scienza che ha in mente Hobbes segue il metodo sintetico-deduttivo. Essa muove da definizioni nominali fondamentali stabilite su base arbitraria (i cosiddetti assiomi); queste definizioni costituiscono i principi primi del ragionamento, fondamento di tutte le possibili connessioni nominali. Il sapere scientifico si svolge attraverso l'esplicazione delle connessioni nominali implicite nelle primitive ed arbitrarie imposizioni di nomi ai concetti. 'Scienza' è la scoperta della verità o falsità della proposizione. Ma allora, in questi termini, la verità non è tanto una scoperta ma una produzione umana. L'uomo è in grado di conoscere soltanto ciò che produce da se stesso muovendo dai principi che sono in suo potere. Come è in sé, dice Hobbes, la realtà non può essere conosciuta proprio in quanto i principi di essa non sono stabiliti dall'uomo ma da Dio che l'ha creata. Si ha quindi «verum factum», affermazione che richiama Giovanni di Salisbury, N. Cusano, M. Mersenne, P. Gassendi, G. Vico, che però in Hobbes, rispetto a questi autori, assume una maggiore radicalità ed estensione andando ad investire il piano etico, politico e religioso. La verità per Hobbes si fonda sui nomi e non sulle cose: «veritas in dicto, non in re consistit».¹⁵ Hobbes non definisce concetti come «vero», «diritto», «legge» su basi metafisiche, non li rinvia a verità eterne ed immutabili, ma all'uomo e, in particolare, al suo linguaggio. Ecco allora che concetti come «giusto», «ingiusto», «legge», «diritto», rimandano a definizioni nominali, cosicché l'ordine sociale e morale è stabilito dall'ordine linguistico. Queste tesi avranno largo seguito in Inghilterra, ad esempio con Tooke,¹⁶ e anche presso gli empiristi e i sensisti del Settecento. Tra gli oppositori accaniti

¹⁴ Cfr. CARTESIO, *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima. Obbiezioni e risposte*, trad. it., Bari 1986, II, p. 168.

¹⁵ Cfr. T. HOBBS, *De corpore*, I, III, 7, 8.

¹⁶ Cfr. L. FORMIGARI, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Bari 1970, pp. 144-146.

al nominalismo morale di Hobbes ci sarà la Scuola Scozzese del «senso comune». T. Reid e D. Stewart cercheranno di sottrarre l'etica al nominalismo, riconducendo i princìpi morali ad un facoltà morale innata nell'uomo. Il primo avrà in particolare di mira lo scetticismo lockiano e humiano, il secondo il nominalismo di T. Hobbes e di J.H. Toohe.

5. Una volta spazzati via i princìpi speculativi e morali *a priori*, creduti immutabili ed eterni, nasce una nuova concezione dell'uomo, una concezione laica che lo vede creatore delle proprie leggi etiche; il linguaggio costituisce il terreno su cui egli costruisce e stabilisce la sua nuova casa etico-giuridica. Il nominalismo morale hobbesiano rappresentò per molti un vero pericolo; un pericolo che andò sempre più crescendo con l'affermarsi dell'empirismo lockiano e humiano, del materialismo e del sensismo.

J. Locke alla fine del XVII secolo nel suo *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) contribuì ad operare una vera e propria svolta in campo epistemologico, ponendo la semiotica come scienza accanto alla filosofia naturale e all'etica. Della semiotica lockiana Destutt de Tracy dirà che è stata una sorta di «rivoluzione copernicana», in quanto ha aperto una nuova strada alla riflessione filosofica. Secondo la semiotica lockiana parole ed idee costituiscono un sistema di segni attraverso il quale l'uomo svolge la sua attività conoscitiva e comunicativa. In Locke la filosofia, «che riduce il proprio compito ad un'analisi delle idee, è in effetti una via semiotica. In essa l'intero ambito di attività dell'intelletto coincide con la presenza di segni, con la loro concatenazione, con il rinvio a una realtà che essi stessi, i segni, delimitano, definendone così con un atto linguistico l'essenza».¹⁷ Questa via semiotica, agli occhi di molti oppositori, apparve subito come la continuazione del nominalismo morale di Hobbes.

Locke elabora una dottrina convenzionale del linguaggio. Dal suo punto di vista lo scopo principale del linguaggio è la comunicazione delle idee; quindi le parole devono essere usate secondo l'uso convenzionalmente stabilito.¹⁸ Ma rispetto a Hobbes il linguaggio assume in Locke una diversa consistenza. Per Hobbes le

¹⁷ Cfr. L. FORMIGARI, *L'esperienza e il segno*, Roma 1990, p. 24.

¹⁸ Cfr. J. LOCKE, *Essay*, III, II, 8.

connessioni dei termini linguistici esprimono verità o falsità di una proposizione apodittica non in riferimento alla realtà ontologica e metafisica, ma in relazione a certe connessioni (proposizioni) nominali fondamentali (assiomi). In Locke invece la verità e la falsità delle proposizioni scientifiche dipendono dalla conformità con la realtà. I segni linguistici delle idee devono unirsi o separarsi, in corrispondenza della realtà. Vediamo di spiegare queste affermazioni. Dal suo punto di vista la conoscenza consiste nella «percezione della concordanza, oppure della discordanza e del contrasto, tra le nostre idee, qualunque esse siano».¹⁹ Ma tale concordanza o discordanza delle idee è in relazione alla unione o separazione delle cose. Ecco allora che per Locke la verità concerne sì le proposizioni, ma essa continua ad essere vincolata, aristotelicamente, dalla corrispondenza tra l'unione e la separazione dei segni delle idee e l'unione o separazione delle cose. La verità viene infatti da lui definita come «l'unione o separazione dei segni, a seconda che le cose da essi significate concordino o discordino l'una con l'altra».²⁰ Se prendiamo in considerazione quanto afferma Aristotele nel *De interpretatione*, Locke per un verso non va al di là del convenzionalismo aristotelico; quest'ultimo si arresta alla scelta delle parole denominanti le idee (invece che di idee Aristotele parla di «affezioni dell'anima», ma il discorso non cambia) e non si estende anche all'uso di esse; per un altro verso lo supera in quanto «il processo astrattivo – condizione della generalità del segno, e perciò della sua funzionalità linguistica – ... è arbitrario»;²¹ infatti, le classi o categorie di cose (generi e specie) sono delle produzioni arbitrarie dell'intelletto che possono essere allargate o ristrette a prescindere dalla realtà ontologica. Inoltre per Locke, a differenza di Aristotele, il linguaggio non è nelle condizioni di esprimere le cose nella loro reale essenza. Il linguaggio, a suo avviso, contro la tradizionale fiducia espressa nei secoli, dall'Occidente, nella capacità del linguaggio concettuale di poter esprimere la verità delle cose (la loro essenza), ci può dare solo l'essenza nominale delle cose.

¹⁹ *Ibidem*, IV, I, 2. Locke individua quattro specie di concordanza o discordanza: «I. Identità o diversità; II. relazione; III. co-esistenza o connessione necessaria; IV. esistenza reale» (*ibidem*, IV, I, 3).

²⁰ *Ibidem*, IV, V, 2.

²¹ L. FORMIGARI, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, p. 196.

Vediamo in che consistono tali essenze nominali. Per Locke la maggior parte dei segni linguistici sono generali,²² e tutte le parole hanno una origine sensibile, derivano da idee ricavate a partire dai sensi. È sulla base di quest'ultime che poi si svolgono le operazioni astrattive.

L'attività astrattiva prende il via nell'uomo sin dall'infanzia. Inizialmente le idee rappresentano solo individui, così i primi nomi sono tutti nomi di individui. Successivamente, per gradi, il bambino riconduce gli individui che cadono sotto la sua osservazione a classi di individui, applicando ad esse nomi generali. L'astrazione è per Locke a fondamento del segno linguistico generale e della conoscenza. Ma a suo avviso, a differenza di Hobbes, nella costruzione del sapere il linguaggio non risulta necessario alla riflessione: in questo senso egli rimane nell'ambito del dualismo cartesiano tra linguaggio e pensiero. La riflessione può procedere anche senza linguaggio. La formazione delle idee generali astratte, nella quale, come è noto, Locke vede una delle fondamentali differenze tra l'uomo e gli animali e, inoltre, come qualcosa di indispensabile al sapere scientifico, non necessita dei segni linguistici. L'idea generale astratta si forma con il separare le idee «dalle circostanze di tempo e luogo e da qualsiasi altra idea che possono determinarle in questa o quella esistenza particolare. Con questo modo di astrarre, le idee vengono rese capaci di rappresentare più individui, ciascuno dei quali, avendo in sé una conformità con l'idea astratta, è (come diciamo) di quella specie».²³ Di conseguenza le parole diventano generali quando sono assunte come «segni di idee generali». Le idee generali astratte non esprimono l'essenza reale delle cose: esse sono, almeno entro certi limiti, una costruzione arbitraria del soggetto; la generalità può essere estesa o ristretta indipendentemente dalla realtà. Sono questi segni linguistici generali a corrispondere alle essenze nominali di cui prima abbiamo parlato. La generalità, l'universalità, appartiene al solo ambito linguistico-concettuale. «L'universalità non pertiene alle cose stesse»,²⁴ nella realtà ci sono solo individui. Attraverso questa via semiotica Locke arriva a purificare il linguaggio di quello spessore ontologico che la tradizione filosofica gli attribuiva.

²² Cfr. J. LOCKE, *Essay*, III, I, 3.

²³ *Ibidem*, III, III, 6.

²⁴ *Ibidem*, III, III, 12.

Nel conoscere le cose l'uomo non può spingersi al di là delle proprie idee e del linguaggio inteso come loro espressione. Tale posizione rispetto al linguaggio in Locke costituisce una scoperta che sia lui che i prosecutori della sua via semiotica riescono soltanto ad intravedere. Questa idea sarà pienamente sviluppata nell'età contemporanea quando pensatori come Nietzsche e Wittgenstein libereranno il linguaggio da ogni compito di dover esprimere l'essere delle cose (data l'insensatezza-impossibilità di questo compito) con la presa di consapevolezza del fatto che l'uomo, nel descrivere la realtà, non può andare al di là del recinto del proprio linguaggio.²⁵

In Occidente, con Locke, sulla scia di Hobbes, anche se in modo più debole rispetto a quest'ultimo, prende piede l'idea che la verità sia una costruzione umana; solo a questa l'uomo può giungere, mentre la verità intima delle cose gli è preclusa, ed egli si deve arrestare alle «essenze nominali». Rimane comunque la convinzione che una verità indipendente dall'uomo esista. Dico questo perché poi nell'età contemporanea, e in maniera molto significativa a partire da Nietzsche, per molti pensatori l'unica verità ammessa è quella creata dall'uomo; la verità viene ridotta ad una invenzione umana. A questo riguardo è nota la concezione di Nietzsche della verità come «un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate retoricamente e poeticamente. Sono illusioni di cui è stata dimenticata la natura illusoria».²⁶ Muovendo da Nietzsche, nella nostra epoca si affermerà in Occidente l'idea che non c'è una verità da scoprire, essa è solo un'umana invenzione.

Recentemente il filosofo americano R. Rorty ha affermato che «la verità non può essere là fuori», intendendo con questo che una verità indipendente dalla mente umana, posta fuori di lui o nel profondo del suo Io, non esiste. In questo senso «dire che la verità non è là fuori equivale a dire, semplicemente, che dove non ci sono enunciati non c'è verità, che gli enunciati sono componenti

²⁵ Ad esempio, se prendiamo il *Tractatus* di Wittgenstein, vediamo che i limiti del pensare e del dire dell'uomo sono stabiliti dal linguaggio. Tutto ciò che si può dire lo si può dire chiaramente; se si tenta di dire ciò che si pone fuori del muro logico-linguistico allora si cade in proposizioni che non sono né vere né false, ma insensate.

²⁶ F. NIETZSCHE, *Su verità e menzogna in senso extra morale*, trad. it., Milano 1964, p. 361.

dei linguaggi umani, e che i linguaggi umani sono creazioni umane». ²⁷ L'età moderna, con la messa in discussione di certe concezioni metafisiche, operata attraverso l'analisi del linguaggio, ha senz'altro contribuito ad indirizzare il pensiero in direzioni 'dissacranti' nei confronti della tradizione occidentale.

6. La semiotica lockiana si guadagnò opposizioni da più parti, e ciò anche per la sua valenza nominalistica tesa allo svuotamento ontologico del linguaggio. Per tutto il XVIII secolo, ed oltre, essa costituì per molti pensatori tema di accesi dibattiti spesso sostenuti da pensatori intenti a smontare la semiotica lockiana in quanto assimilata ad una via che porta allo scetticismo. Questa opposizione può essere vista da più fronti: quello rappresentato da coloro che riaffermano l'esemplarismo, e quello di coloro che si richiamano al 'senso comune'. Non mancarono poi coloro che, come Berkeley e Hume, si opposero a Locke non tanto per il suo nominalismo, quanto piuttosto per il presupposto su cui si regge: le idee astratte. Con l'eliminazione delle idee astratte essi vollero ricondurre gli universali ad un fatto puramente linguistico. Nella nostra trattazione vedremo che sarà proprio il nominalismo uno degli avversari più combattuti da Rosmini. Verso di esso egli avrà parole durissime: il nominalismo è un «sistema che isterilisce l'umanità: egli dichiara vane essenzialmente tutte le scienze morali e metafisiche, le quali sono edificate sopra princìpi universali». ²⁸ La riduzione delle idee a meri nomi significava per Rosmini vanificare la possibilità di giungere ad un sapere avente valore universale ed oggettivo. Quest'ultimo è possibile solo riconoscendo nell'uomo il vero fondamento del suo pensiero e quindi delle idee: l'intuizione dell'essere ideale. L'essere ideale è quella verità *a priori* che costituisce la fonte di tutto l'umano conoscere; inoltre, per la volontà umana, l'essere intuito costituisce la legge dell'agire morale.

L'opposizione di Rosmini al nominalismo si colloca nel filone dell'esemplarismo, anche se si tratta di un esemplarismo ben di-

²⁷ R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge 1989, trad. it., in G. BORINGHERI, *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Bari 1994, p. 11.

²⁸ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di F. ORISTANO, Roma 1934, I, n. 178, nota 1.

verso da quello dei pensatori che considereremo tra poco. Vediamo allora alcuni di questi oppositori esemplaristi.

Leibniz vuole sottrarre i generi e le specie all'arbitrio dell'intelletto umano. Egli si oppone all'arbitrarietà del segno inteso sia come parola che come idea. Nei *Nuovi Saggi* Leibniz afferma che l'arbitrarietà è solo delle parole e non delle idee, «che sono in Dio dall'eternità e in noi prima che le pensiamo attualmente. Senza questa premessa semiotica sarebbe difficile spiegare l'impianto stesso della *Teodicea*».²⁹ In Hobbes Leibniz vedeva colui che aveva fatto a pezzi la verità: non soddisfatto di «ridurre, come i Nominalisti, gli universali a nomi» giunge ad affermare «che la stessa verità delle cose consiste in nomi e, quel che è più, che dipende dalla volontà umana, poiché la verità dipende dalle definizioni dei termini e le definizioni dei termini a loro volta dalla volontà umana».³⁰

In quegli anni in Inghilterra J. Norris, nelle *Cursory Reflections*, volle difendere il fondamento della conoscenza su principi di ragione, contestando a Locke che non tutte le idee provengano dall'esperienza basandosi sul linguaggio, ovvero sul fatto che non tutte le parole hanno origine sensibile.³¹ Anche E. Stillingfleet (in *An Answer to Mr. Locke's Letter*, 1697) e J. Sergeant (in *Solid Philosophy Asserted Against the Francies of the Ideists*, 1697) si opposero alla riduzione delle idee generali a collezioni di individui tenute insieme dal nome. Essi negarono l'esistenza degli universali *in re*, ma al tempo stesso negarono anche la riduzione di essi a semplici nomi affermando l'esistenza di essenze ingenerate e incorruttibili.³² In pieno XVIII secolo troviamo oppositori come James Harris che, in *Hermes, or a Philosophical Inquiry Concerning Language and Universal Grammar* (1765), combatté il materialismo linguistico presente, a suo modo di vedere, nell'*Essay* di Locke. A suo avviso, quello di Locke è un 'materialismo linguistico', in quanto tutti i nomi hanno un'origine sensibile e anche quelli che non dipendono direttamente dai sensi trovano nelle idee sensibili la loro origine. Egli propose un superamento di tale materialismo ricorrendo ad un certo esemplarismo neoplatonico.

²⁹ L. FORMIGARI, *L'esperienza e il segno*, pp. 26-27.

³⁰ G.W. LEIBNIZ, *Scritti di logica*, a cura di F. BARONE, I, Bari 1992, p. 91.

³¹ L. FORMIGARI, *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, p. 198.

³² *Ibidem*, pp. 198-203.

Le idee generali sono forme universali ideali di cui le parole astratte sono «simboli».³³

Passando all'opposizione a Locke realizzata dal fronte nominalistico; diciamo subito che esso è molto variegato sia per quanto riguarda gli scopi, sia per i presupposti speculativi. Cominciamo con J.H. Tooke, il quale afferma un ritorno ad un nominalismo radicale di stampo hobbesiano accusando Locke di aver ceduto a teorie idealiste. Per Tooke³⁴ non sono le idee ad essere generali ma soltanto i nomi. Seguendo la via nominalistica egli giunge ad avallare la morale politica di Hobbes legando l'ordine morale e politico della società esclusivamente all'uomo, o meglio, al suo linguaggio. Quest'ultimo costituisce il mezzo attraverso il quale gli uomini si accordano e stabiliscono patti. Molto prima di Tooke, Henry Lee³⁵ aveva negato l'esistenza delle idee generali astratte di Locke affermando che è solo il segno ad essere generale. Quindi i nomi generali non sono segni di idee astratte, in quanto le idee sono sempre idee di cose particolari; il nome diventa generale quando è assunto come segno di una classe di cose particolari aventi in comune certe proprietà. Preso così, il nominalismo di Lee si pone sullo stesso piano di quello hobbesiano. Ma è nell'ambito morale che egli se ne allontana introducendo «il termine di riferimento ontologico valido per il linguaggio morale: nella legge di natura sono esemplate le azioni morali che pertanto diventano, esse stesse, cose. In forza di ciò, e senza bisogno di ricorrere a idee generali astratte, le proprietà di questi oggetti morali segnano, come le proprietà delle sostanze naturali, i confini delle classi».³⁶ Sempre sulla via della negazione delle idee generali astratte, a favore del nominalismo saranno, con presupposti ed intenti completamente differenti, G. Berkeley e D. Hume. Il nominalismo del primo si situa all'interno di una filosofia indirizzata ad affermare l'immaterialismo, assunto come baluardo contro lo scetticismo e l'ateismo; mentre il nominalismo humiano si colloca all'interno di una filosofia scettica, che porta alle estreme conse-

³³ P. BERGHEAUD, *Nuclei polemici in storia della linguistica: empirismo, storia e linguaggio nella tradizione britannica (1750-1830)*, in L. FORMIGARI - F. LO PIPARO (edd), *Prospettive di storia della linguistica*, Roma 1988, p. 290.

³⁴ J.H. TOOKE, *Epea Pteorenta or The Diversions of Purley*, London 1798.

³⁵ H. LEE, *Anti-scepticism: Or, Notes upon Each Chapter of Mr. Locke's, Essay Concerning Human Understanding* (1702), Hildesheim - New York 1973.

³⁶ L. FORMIGARI, *L'esperienza e il segno*, p. 28.

guenze talune posizioni lockiane circa certi pilastri della metafisica tradizionale, come il concetto di sostanza e il principio di causa.

7. Seguendo la via semiotica, Berkeley afferma che le idee sono sempre particolari riconducendo gli universali alla semplice dimensione linguistica. La credenza nella realtà esterna, a suo avviso, poggia sul mancato riconoscimento della natura interamente soggettiva di tutte le qualità sensibili. Per Galileo, come per Locke, ci sono due tipi di qualità: le «qualità primarie», come estensione, figura, movimento, quiete, solidità, impenetrabilità che oggettivamente appartengono alle cose, e le «qualità secondarie», come suoni, odori, sapori, colori, ecc. che appartengono al soggetto e non ineriscono alle cose. Questa distinzione, dice Berkeley, è del tutto illegittima in quanto non è possibile poter astrarre le qualità primarie dalle secondarie. Ad esempio:

«vorrei che ciascuno riflettesse e provasse se è capace di concepire, con un'astrazione mentale, l'estensione e il movimento di un corpo senza tutte le altre qualità sensibili. Per quel che mi riguarda, mi sembra evidente che non è in mio potere formare l'idea di un corpo esteso e in movimento, senza dotarlo di un colore o di qualche altra qualità sensibile, alla quale si attribuisce un'esistenza esclusivamente mentale».³⁷

L'uomo non possiede nessuna facoltà astrattrice che possa permettergli di poter prescindere dalle qualità soggettive. Questo significa che anche quelle qualità ritenute oggettive, appartenenti alle cose, proprio per l'impossibilità di poter essere astratte dalle secondarie-soggettive, appartengono al soggetto, sono fenomeni soggettivi: ecco la negazione dell'esistenza di una realtà indipendente dal soggetto percipiente.

Le idee sono sempre particolari. Quindi il nome generale, ovvero universale, non segna una idea astratta ma esso è segno di un gruppo di idee particolari della stessa specie, di una certa classe di idee aventi qualcosa in comune. Questo gruppo di idee particolari diventa un'idea generale ma non un'idea generale astratta come voleva Locke.³⁸ Ma se si viene a dire che l'universale è

³⁷ G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), I, § 10.

³⁸ «Esaminando il modo in cui le idee divengono generali, potremo capire meglio come lo diventano le parole. A questo punto desidero sottolineare che io non nego asso-

solo un fatto linguistico, non si viene a cadere nello scetticismo? A suo avviso, non si tratta di negare le nozioni universali, ma semplicemente la possibilità di poterle formare per via astrattiva. Egli riconosce che il pensiero ha bisogno di principi e regole universali per dare ordine al mondo dei fenomeni. Ora però non possono essere le idee particolari a poter dare questa universalità. Inoltre si ha nella scienza una posizione nominalistica, dove i nomi segnano idee generali costituite da collezioni di idee particolari, ma non si tratta di un nominalismo di tipo hobbesiano, in quanto i segni della scienza rappresentano rapporti regolari e collegamenti necessari tra le singole idee.³⁹ L'uomo non può percepire tutto quello che vuole e come lui vuole. Quando si sveglia e apre gli occhi al mattino non può percepire ciò che lui desidera, ma percepisce il mondo come gli si presenta, e gli si presenta nel modo in cui Dio gli suscita le «idee del senso». È Dio che porge le idee alla percezione umana, e ciò avviene secondo un certo ordine, regolarità e coerenza:

«Ora, le regole fisse e i metodi stabiliti, secondo i quali la mente da cui dipendiamo suscita in noi le idee del senso, si chiamano *leggi di natura*; noi le apprendiamo per mezzo dell'esperienza».⁴⁰

Tali idee che si danno all'uomo da percepire altro non sono, dice Berkeley, che il linguaggio stesso di Dio, per cui l'uomo conoscendo le cose, il mondo, altro non fa che leggere il gran libro della natura scritto da Dio. Il linguaggio dei segni della natura costituisce la base di tutti i discorsi dell'uomo sulla realtà. Lo scienziato è per Berkeley il grammatico della natura, colui che ha il compito di comprendere il linguaggio divino.⁴¹

lutamente l'esistenza di idee generali, ma solo di *idee generali astratte* ... Ora, se vogliamo dare un significato alle parole, e parlare solo di ciò che possiamo concepire, dobbiamo ammettere che un'idea, particolare se considerata di per sé stessa, diviene generale quando rappresenta o sta per tutte le altre idee particolari dello stesso genere» (G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Introduzione, § 12).

³⁹ G. BERKELEY, *Alciphron* (1752), VII, sez. 12.

⁴⁰ G. BERKELEY, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, § 30; si veda anche §§ 32-33.

⁴¹ Gli scienziati «si comportino come dei grammatici, e che la loro arte sia la grammatica della natura. Ci sono due modi di imparare un linguaggio: o per mezzo delle regole, o con la pratica; può darsi che un uomo sappia leggere il linguaggio della natura, anche senza comprenderne la grammatica» (G. BERKELEY, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, 1710¹, § 108).

La natura ha un proprio linguaggio, quello di Dio,⁴² concezione che si pone nel solco della tradizione religiosa ebraico-cristiana, secondo la quale Dio ha creato tutte le cose parlando e infondendo in esse il suo proprio linguaggio. Non si dimentichi che tale credenza ha dominato la cultura occidentale e per certi versi continua ad essere presente in essa. L'idea di mondo come libro scritto da Dio ha sempre molto influenzato la visione del mondo di poeti, filosofi e studiosi della natura. Per Berkeley questo libro della natura non si trova fuori dell'uomo, ma esso gli è dato da leggere-percepire da Dio sotto forma di idee. Ecco allora che, dice Berkeley, analizzando i contenuti delle percezioni si può direttamente giungere al concetto di Dio. La sua esistenza risulta evidente dal linguaggio dei segni della natura,⁴³ che svelano all'uomo i Suoi attributi. Siamo in presenza di una concezione della realtà in cui le cose sono segni di un linguaggio divino: è un'idea che troveremo riproposta anche da Rosmini.

8. Il nominalismo berkeleyano è indirizzato al dissolvimento della credenza nella realtà materiale nell'intento di far fronte allo scetticismo morale e religioso. Ciò si traduce in una visione della realtà dove tutto è segno. Berkeley dimostra ai suoi contemporanei che si può essere metafisici anche abolendo le idee astratte, e quindi quella facoltà universalizzatrice che tradizionalmente svolge un ruolo fondamentale nella conoscenza scientifica dell'uomo. Si pensi all'importanza che essa assume all'interno del filone aristotelico-tomista, ma poi, per altre vie, anche per l'empirismo lockiano. Inoltre per Berkeley si può essere metafisici anche sostenendo la natura interamente linguistica degli universali. Ma la soluzione berkeleyana apparve subito troppo radicale e, inoltre, quel suo

⁴² La riduzione degli oggetti tangibili ad idee creò «alla metafora del linguaggio divino una difficoltà della quale Berkeley non sembra consapevole: la relazione tra segno e significato non dovrebbe essere asimmetrica? Cioè: se anche i significati, come i segni, sono idee, gli oggetti tangibili non si potrebbero considerare a loro volta segni degli oggetti visibili? È sufficiente, per mantenere l'asimmetria, ricorrere al carattere fluttuante e non misurabile delle percezioni visive di contro alla stabilità e alle regolarità delle percezioni tattili, che conferiscono a queste ultime un peculiare valore adattivo? Riconoscere una difficoltà non equivale *ipso facto* a constatare una contraddizione insanabile tra l'immaterialismo e la teoria del linguaggio divino: ne è la prova la *Teory Vision Vindicated* (1733), caratterizzata dalla profonda compenetrazione tra le due dottrine» (S. PARIGI, Introduzione alle *Opere filosofiche di George Berkeley*, Torino 1996, p. 26).

⁴³ G. BERKELEY, *Alciphron*, IV, sez. 7.

portare alle estreme conseguenze l'empirismo lockiano agli occhi di molti aggravava, anziché dissolvere, lo scetticismo espresso dal nominalismo di Hobbes e dello stesso Locke. In pieno Settecento, per alcuni pensatori sorse il problema di rispondere ai problemi sollevati dal nominalismo moderno cercando di evitare la via hobbesiana e gli esiti della semiotica lockiana, «senza peraltro restaurare la teoria delle forme sostanziali o la dottrina delle idee innate». ⁴⁴ È nel contesto di tali problematiche che si colloca la filosofia del 'senso comune'. Essa cercherà di rimediare agli esiti scettici della filosofia di Locke, di Berkeley e di Hume concentrando l'attenzione sul linguaggio comune, depositario, a loro avviso, di quelle verità in grado di vanificare anche il più tenace scetticismo prodotto da questi filosofi. Il Reid, in *Essay on the Intellectual Powers of Man* (1785), coglie nelle costruzioni del linguaggio filosofico l'opera di confusione e fraintendimento di termini ed espressioni linguistiche che nel linguaggio comune sono la vera espressione della realtà. Egli, appellandosi alla grammatica del linguaggio comune mostra l'illegittimità degli assunti di coloro che, come Locke e Hume (quest'ultimo è definito da Reid un «grande maestro delle perversioni linguistiche»), vogliono distruggere la metafisica. Non si tratta di elaborare un linguaggio idoneo ad esprimere la realtà ma, semmai, di attenersi a quello comune.

Il linguaggio dei filosofi è fatto di abusi linguistici, che introducono confusione e falsità dove, nel linguaggio comune, tutto è chiaro e sicuro. Dal punto di vista di Reid, «l'analisi del linguaggio comune, insieme con l'osservazione del comportamento, è dunque sussidio essenziale dell'introspezione, è l'arma vincente contro lo scetticismo». ⁴⁵ A proposito di questa prospettiva affermando la superiorità del linguaggio comune rispetto a quello filosofico, Lia Formigari afferma che ciò «è cosa del tutto inconsueta nella filosofia del Settecento, ma destinata ... a diventare qualcosa di assai prossimo a un luogo comune nella filosofia della Restaurazione». ⁴⁶ Quest'ultima con Bonald e Lamennais porrà nel linguaggio le verità immutabili e necessarie; in questo senso proprio nel linguaggio essi individueranno quell'*a priori* in grado di proteggere l'uomo da quel (a loro giudizio) invadente laicismo

⁴⁴ Cfr. L. FORMIGARI, *L'esperienza e il segno*, p. 29.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 32.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 34.

che, con Locke, il sensismo e il materialismo, spiegava la società e l'uomo in termini puramente naturalistici. Arginare questa ondata di naturalismo significherà per filosofi della Restaurazione come Ambroise de Bonald ristabilire il linguaggio come fatto *a priori*, ovvero come dono di Dio all'uomo, oppure, in molti casi, vedi Maine de Biran, ridimensionare il ruolo del linguaggio nel processo conoscitivo.

9. Nel Settecento, in molti pensatori, il linguaggio perde ogni legame con il soprannaturale. Linguaggio e società spesso non sono più visti come due *a priori* di cui l'uomo si trova a disporre indipendentemente dalla sua propria attività. Società e linguaggio, nella mentalità illuminista, nascono dai bisogni. È a partire dal bisogno che l'uomo ha sempre più affinato uno strumento come il linguaggio atto a soddisfare molte sue esigenze, come quella di vivere in società. A questo riguardo Condillac stabilisce un nesso molto forte tra storia, sviluppo linguistico e società. In opposizione al dualismo cartesiano linguaggio-pensiero e alla *Logique* di Port-Royal, Condillac pone, come già aveva fatto Hobbes, il linguaggio come elemento necessario al pensiero. Il linguaggio acquista un ruolo preponderante nello sviluppo delle facoltà umane. Le sensazioni vengono trasformate tramite il linguaggio e il pensiero è il risultato di queste trasformazioni. Secondo Condillac l'uso del linguaggio consente all'uomo di passare dalle facoltà inferiori, comuni a quelle degli animali, a quelle superiori come la riflessione. Già Locke aveva posto l'accento sull'importanza dei segni linguistici per il pensiero, ma per Condillac egli non era riuscito a cogliere fino in fondo tale importanza. Nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746) il filosofo francese afferma che i segni linguistici consentono all'uomo l'uso dell'immaginazione e della memoria volontarie, che si distinguono da quelle degli animali che invece sono involontarie. Le facoltà superiori, come discernimento, astrazione, comparazione, giudizio, riflessione, trovano nell'esercizio dei segni linguistici la loro possibilità di sviluppo. Le lingue, dice Condillac, aprono prospettive nuove, e quanto più sono perfette tanto più estendono l'ambito della mente.⁴⁷

⁴⁷ A questo riguardo E.B. DE CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*; in particolare, parte II, sez. I, cap. I, §§ 1-10; capp. XI-XI, §§ 80-115.

L'origine del linguaggio, egli dice, è naturale; in particolare:

«I bisogni fornirono agli uomini le prime occasioni di osservare ciò che avveniva in se stessi e di esprimerlo con azioni, poi con nomi. Queste osservazioni ebbero dunque luogo solo in relazione a questi bisogni, e si distinsero parecchie cose solo in quanto i bisogni spingevano a farlo. Ora, i bisogni si riferivano unicamente al corpo. I primi nomi che diedero a ciò che siamo capaci di provare, indicarono soltanto azioni sensibili. In seguito gli uomini si familiarizzarono poco per volta con i termini astratti».⁴⁸

Ecco allora che «i termini più astratti derivano dai primi nomi che furono dati agli oggetti sensibili».⁴⁹ Spiegare la nascita e lo sviluppo del linguaggio sulla base dei bisogni è una concezione comune a più pensatori; si pensi a A.R. Turgot che in *Etimologie* (1756) afferma:

«il bisogno stimola l'ingegno. La maggior parte delle metafore divenute abituali nelle nostre lingue sono nate appunto dal bisogno, in quanto uomini, di comunicare ai loro simili le idee intellettuali e morali».⁵⁰

Sempre nel bisogno, come vedremo tra poco, Rousseau individua la radice della comparsa del linguaggio naturale. Più tardi lo stesso Rosmini dirà che il bisogno è alla base della invenzione di sempre nuovi vocaboli, anche se, a suo avviso, il solo bisogno non può essere assunto a ragion sufficiente della nascita del linguaggio.

Nel *Traité des animaux* (1755), Condillac sviluppa alcune importanti tesi dell'*Essai*. Qui egli chiarisce ancora l'importanza dell'interazione dei segni con il pensiero, il cui nesso è strettissimo, mettendo in rilievo che la formazione delle idee necessita dei segni linguistici. Come aveva già fatto Locke, anche Condillac elimina ogni forma d'innatismo, ma, al tempo stesso, dissolve lo psicologismo insito nella gnoseologia lockiana, il quale fa delle idee qualcosa d'indipendente dai segni linguistici. Per Condillac la formazione delle idee necessita del linguaggio; proprio per questa stretta interrelazione tra linguaggio e pensiero, Condillac dall'analisi del pensiero risale ai principi del linguaggio. Nel primo tomo del *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme*, intito-

⁴⁸ *Ibidem*, parte II, sez. I, cap. X, § 103.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ A.R. TURGOT, *Etymologie*, voce dell'*Encyclopédie*, cit. in L. FORMIGARI, *Linguistica e antropologia nel secondo Settecento*, Messina 1972, p. 116.

lato *Grammaire*, egli chiarisce ancora una volta il nesso tra linguaggio e pensiero e risponde a coloro (i Portorealisti) che gli obiettavano l'impossibilità di giungere alle idee astratte a partire dalle sensazioni, richiamandosi al ruolo del linguaggio: è il linguaggio articolato, il quale si è sviluppato a partire dal linguaggio d'azione fatto di gesti e suoni inarticolati, che ha permesso all'uomo di giungere alle forme più astratte del pensiero.

Per Condillac il linguaggio non è l'effetto «di un momento razionale della mente, bensì ne è la causa, in quanto la capacità di stabilire un certo rapporto tra la sensibilità e i contenuti dell'esperienza dischiude allo spirito umano gli orizzonti della razionalità». ⁵¹ Stabilire che il pensiero dipende dal linguaggio e che per di più esso ha luogo in seguito alla trasformazione delle sensazioni attraverso i segni linguistici, significava colpire tutta una tradizione metafisica che proprio sulla sostanzialità del pensiero fondeva certe risposte epistemologiche a questioni di ordine morale e religioso. Per Condillac il pensiero non costituisce più un *a priori*: tutt'altro, esso non mostra nessuna autonomia rispetto al linguaggio; che ne è, a questo punto dell'anima e della sua immortalità? Certo che la tesi di Condillac, che attribuisce al linguaggio un ruolo di primo piano non solo nel processo conoscitivo dell'uomo, ma anche nello sviluppo complessivo dell'essere umano in tutte le sue facoltà, sarà ampiamente ripresa anche da autori che si porranno in tutt'altra prospettiva teoretica e religiosa; si pensi a Bonald e a Rosmini. Il Roveretano si ispirerà proprio a Condillac, quando tratterà della rilevante importanza che il linguaggio riveste nei riguardi della riflessione e dello sviluppo delle facoltà umane, compresa quella morale. Addirittura il giovane Rosmini aderirà alla origine naturale del linguaggio rifacendosi apertamente al sensista Condillac.

10. A Condillac guardava anche J.J. Rousseau; nel delineare le tappe fondamentali della formazione del linguaggio, lo segue quasi passo passo (anche se spesso con esiti ben diversi).

⁵¹ L. ROSIELLO, *Sistema, lingua e grammatica in Condillac*, p. 47. A differenza del razionalismo cartesiano e portorealista, per l'empirismo sensistico di Condillac, afferma Rosiello, «la lingua è uno strumento e un metodo d'analisi del pensiero e come tale viene descritta nel suo sistema grammaticale, le cui categorie non sono le rappresentazioni delle categorie del pensiero razionale, bensì strumenti psicologici per l'analisi delle idee» (*ibidem*, p. 46).

Innanzitutto Rousseau per spiegare l'origine del linguaggio (seguendo Condillac) non si basa sulla tesi biblica della creazione divina del linguaggio e della società. Rousseau nell'*Essai sur l'origine des langues*⁵² muove le sue spiegazioni dallo stato di natura, cercando nell'uomo ancora selvaggio la ragione, il movente che possa averlo spinto alla comunicazione e quindi al linguaggio. Egli spiega in termini strettamente naturali l'origine del linguaggio seguendo una tradizione che parte da Epicuro per giungere molti secoli dopo a Vico e a Condillac: «la parola, essendo la prima istituzione sociale, non deve la sua forma che a cause naturali». ⁵³ Il linguaggio infatti, mettendo gli uomini in comunicazione tra loro, ha costituito per essi il primo mezzo di coesione:

«Appena un uomo fu riconosciuto da un altro per essere senziente, pensante e simile a lui, il desiderio e il bisogno di comunicargli i suoi sentimenti e i suoi pensieri gliene fecero cercare i mezzi. Questi mezzi non si possono ricavare che dai sensi, i soli strumenti mediante i quali un uomo può agire su di un altro uomo. Ecco dunque l'istituzione dei segni sensibili per esprimere il pensiero. Gli inventori del linguaggio non fecero questo ragionamento, ma l'istinto li condusse allo stesso risultato». ⁵⁴

Questi mezzi sono due, il «movimento» e la «voce», ed entrambi sono linguaggi naturali; il primo si esprime con i gesti. Il linguaggio naturale dei gesti era adeguato all'uomo per esprimere i suoi bisogni fisici.

Come per Condillac, anche per Rousseau l'uomo è partito da un linguaggio fatto di gesti, ma per Rousseau, al contrario di Condillac, i bisogni fisici non rendono ragione della nascita della parola. Infatti, se l'uomo non avesse avuto l'esigenza di comunicare se non bisogni fisici, egli si sarebbe fermato ai gesti, visto che questi sono pienamente adeguati ad esprimere bisogni di questo genere. Ecco allora che «la prima invenzione della parola non viene dai bisogni, ma dalle passioni. Si deve dunque credere che

⁵² Questo saggio apparve per la prima volta in un volume di *Traité sur la musique* di Rousseau nel 1781. Nel 1895 Espinas aprì la questione della genesi dell'*Essai*. Quando è stato composto l'*Essai*? È stato scritto prima o dopo le principali opere? È stato scritto a più riprese oppure nel periodo di maggiore creatività, fra i *Discorsi* e l'*Emilio*? Sulla questione si veda A. VERRI, *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau*, Ravenna 1972, pp. 13-24.

⁵³ J.J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues, où il est de la Mélodie, et de l'Imitation musicale*, contenuto in appendice del saggio di A. VERRI, *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau*, cap. I, p. 151.

⁵⁴ *Ibidem*.

i bisogni dettarono i primi gesti e le passioni strapparono le prime voci».⁵⁵ Non bisogni fisici come la fame o la sete, ma le passioni come l'amore, l'odio, la collera, la pietà portarono l'uomo alla parola. Di conseguenza il primo linguaggio per Rousseau era di tipo figurato, ossia metaforico, con pochissimi astratti e intriso di sinonimi, poiché era un linguaggio poetico. Ma poi, gradualmente, il linguaggio si compose sempre più di termini appropriati lasciando cadere molti traslati. Quello del linguaggio poetico è un tema centrale nelle riflessioni del Vico, e sarà molto diffuso nell'età romantica (ad esempio, A.W. Schlegel definisce il linguaggio come «una poesia di tutto il genere umano»)⁵⁶ Per Vico (*Scienza Nuova*, 1725) il linguaggio poetico, frutto dell'ingegno dell'uomo, costituisce il centro unificatore di tutte le discipline umane: pedagogia, etica, religione, filosofia, politica nel linguaggio poetico sono tutte espressione della sapienza del genere umano (l'ideale vichiano di sapienza è di origine umanistica),⁵⁷ la quale proprio nel linguaggio poetico è depositata.

Ritornando a Rousseau, chiariamo che per lui, al contrario di Condillac, tra il linguaggio naturale dei gesti e quello fatto di parole non c'è un passaggio graduale. Il primo appartiene alla sfera dei bisogni fisici, l'altro a quella morale; la differenza è netta. Tra linguaggio animale e quello umano, tra suoni istintivi e suoni articolati, vi è una differenza incolumabile; è per questo che, a suo avviso, la parola è prerogativa umana e differenzia l'uomo dagli animali.⁵⁸ Rousseau coglie nella comparsa della parola un evento davvero straordinario; pur non ricorrendo alla tesi classica dell'origine divina, in *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) pone dei dubbi sul fatto che l'uomo sia riuscito da solo ad inventare il linguaggio. Egli lascia in sospeso la questione,⁵⁹ anche se poi, come si è visto, spiega la

⁵⁵ J.J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, cap. II, p. 161.

⁵⁶ A.W. SCHLEGEL, *Die Kunstlehre*, in *Kritische Schriften und Briefe*, II, Stuttgart 1963, p. 226 (ed. orig. 1801).

⁵⁷ E. Garin colloca Vico nell'ambito della svolta neumanistica del Settecento; cfr. E. GARIN, *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, in A. BATTISTINI (ed), *Vico oggi*, Roma 1979, p. 80.

⁵⁸ J.J. ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, cap. I, p. 151.

⁵⁹ In merito alla questione dell'origine del linguaggio in Rousseau non sono mancati coloro che videro nella sua dottrina l'origine divina del linguaggio. Ad esempio, L. Formigari scrive: «nel *Discours sur l'inégalité*, Rousseau, come si sa, aveva trattato il linguaggio solo accidentalmente e in termini per lo più problematici. Proprio questo consentì

genesì del linguaggio e delle lingue in termini naturali. Un'altra fondamentale differenza che divide Rousseau da Condillac consiste nel fatto che il linguaggio è da quest'ultimo inquadrato dal punto di vista epistemologico, mentre il primo lo vede in un ambito sociale:

«La teoria psicologica del Condillac, che si riallaccia al Locke, con la eliminazione del carattere oscuro della riflessione, spiega analiticamente il processo conoscitivo risalendo ai dati primi della sensazione, ma non tiene conto del più vasto campo in cui opera l'uomo, cioè della società, la quale soltanto come ritiene Rousseau può spiegare e in certi limiti giustificare il progresso e la civiltà».⁶⁰

11. Per Rousseau linguaggio e socialità non ineriscono alla natura umana a livello originario; entrambi potevano anche non sorgere nell'uomo. Linguaggio e società non sono né due *a priori* di stampo divino, ossia non sono doni che Dio ha fatto all'uomo, né due *a priori* di ordine naturale, ossia inerenti alla natura stessa dell'uomo per cui l'uomo altro non avrebbe fatto che esplicitare le potenzialità intrinseche nella sua natura. Su questa posizione insisteranno molto J.B. Monboddo e, più tardi, J. Itard. Per Monboddo, linguaggio, razionalità, socialità non appartengono all'uomo nello stato di natura. Nell'uomo tutto è soggetto a mutazione; quindi in lui non trova posto alcun *a priori* naturale. Questa concezione sarà fatta propria dagli Ideologici e da Itard, il quale farà dipendere il linguaggio, la razionalità, le elaborazioni culturali di un individuo dall'apprendimento sociale. Secondo Monboddo la vita associata costituisce il primo importante passo dell'uomo nella sua evoluzione:

«né il linguaggio né alcun'altra arte di qualche importanza poteva essere inventata se non da uomini associati fra loro in numero considerevole che vivessero in rapporto di stretta comunicazione».⁶¹

che una tradizione storiografica cominciata con l'*Encyclopédie* (e precisamente con la voce *Langue* redatta da Beauzée) e proseguita nella filosofia della Restaurazione lo considerasse un assertore dell'origine divina del linguaggio: interpretazione, come ha osservato Starobinski [Introduzione a Rousseau 1755 (1964)], insostenibile all'interno del *Discorso*, il cui impianto teorico sarebbe stato distrutto da un'ipotesi come quella, inconciliabile con qualsiasi idea di storia presociale» (L. FORMIGARI, *L'esperienza e il segno*, p. 16).

⁶⁰ A. VERRI, *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau*, p. 87.

⁶¹ J. BURNETT, LORD MONBODDO, *Antient Metaphysics; or, the Science of Universals*, Edinburgh 1779-1799, cit., in L. FORMIGARI, *Linguistica e antropologia nel secondo Settecento*, Messina 1972, p. 351.

Ma con ciò non si deve credere che la socialità costituisca per l'uomo una sorta di *a priori* denotante la sua natura; ciò che invece caratterizza l'uomo, distinguendolo dalle altre specie animali, è la sua adattabilità. Per Monboddo, come anche per Itard, tutto nell'uomo dipende dal bisogno; è il bisogno alla base dell'evoluzione delle facoltà e delle manifestazioni culturali dell'uomo. Che il linguaggio non sia di origine divina, sempre in questa seconda metà del Settecento, sarà anche la tesi di un autore molto influente sull'età romantica come J.G. Herder (*Saggio sull'origine del linguaggio*, 1770).⁶² Egli sviluppa il suo saggio in aperta polemica con l'assioma dell'origine divina del linguaggio di J.P. Süssmilch (*Dimostrazione che il linguaggio è di origine divina*, 1766). In tale opposizione egli muove dai risultati speculativi di Condillac e Rousseau, in parte aderendovi e in parte optando per ben altre soluzioni, anche opposte:

«Sull'origine del linguaggio, Condillac e Rousseau non potevano non sbagliare, proprio perché su tale differenza entrambi – in modo tanto notorio e discordante – avevano sbagliato: il primo [*Traité sur les animaux*] trattando le bestie da uomini, il secondo [*Sur l'origine de l'inégalité*] gli uomini da bestie».⁶³

È nell'ambito della storia dell'evoluzione naturale dell'uomo che Herder affronta la questione dell'origine e dello sviluppo del linguaggio. Il linguaggio è una «invenzione» umana, un fenomeno culturale.

Herder concorda con Condillac sul fatto che l'uomo con gli animali condivide la natura sensitiva, ma da essa, dice Herder, può essere derivato solo un «linguaggio naturale» formatosi attraverso il meccanismo stimoli-risposte e non un linguaggio veramente espressivo quale sappiamo appartenere all'uomo. Anzi, basandosi sugli studi degli etologi, Herder afferma che l'uomo a livello sensibile ed istintivo è inferiore agli animali.⁶⁴ Ma è proprio per questo motivo che l'uomo è potuto diventare uomo, ossia un essere pensante:

⁶² Il saggio è stato scritto in occasione del concorso dell'Accademia berlinese nel 1770 e fu pubblicato, dopo aver vinto il concorso, nel 1772.

⁶³ J.G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, trad. it., Parma 1995, p. 46.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 47.

«se l'uomo avesse avuto gli istinti degli animali, non avrebbe potuto avere quel che in lui adesso si chiama ragione. Infatti proprio quegli istinti avrebbero così oscuramente trascinato le sue energie verso un solo punto che a lui non sarebbe rimasta una libera sfera di coscienza».⁶⁵

Ciò che veramente distingue «qualitativamente» l'uomo dagli animali, prima ancora del linguaggio, è la «sensatezza».⁶⁶ La «sensatezza» fa sì che l'uomo sia un «animale non istintivo»; essa è dell'uomo come essere «indipendente e libero, il quale non solo conosce, vuole e opera, ma sa pure di conoscere, volere e operare».⁶⁷ È mediante la riflessione, come esercizio della sensatezza, che l'uomo è giunto al linguaggio:

«l'uomo dimostra riflessione quando con la forza della sua anima opera con tale libertà che, nella piena di sensazioni che lo stordisce investendo tutti i sensi, è in grado di isolare – se così si può dire – un'onda *unica*, fermarla, rivolgere su di essa l'attenzione, nella consapevolezza di farlo».⁶⁸

Ma quando oltre a conoscere come in questo caso certe proprietà, l'uomo riconosce una o più «proprietà differenzianti», allora nasce un concetto chiaro: è il primo giudizio dell'anima, e questo riconoscimento è stato possibile mediante un contrassegno «che l'uomo ha dovuto isolare e che come contrassegno della coscienza si è espresso distintamente in lui ... *Questo primo contrassegno della coscienza è parola dell'anima. Con esso il linguaggio umano è inventato!*».⁶⁹ Interagendo con l'ambiente, l'uomo dalla prima «parola dell'anima» è passato al linguaggio esteriore, quello usato come mezzo di comunicazione. Il linguaggio si arricchisce nella comunicazione, esso accade nella vita sociale e, viceversa, la vita sociale accade nel linguaggio; la crescita del linguaggio è sottoposta alle stesse leggi naturali che stanno alla base dello sviluppo della società.

Altro rilevante elemento che Herder eredita dal Settecento è l'unità di pensiero e linguaggio; ecco allora che, nella sua ottica, il pensiero non è che un parola interiore, il pensare a qualcosa che implica sempre il ricorso a segni. Ma nel linguaggio il pensiero

⁶⁵ *Ibidem*, p. 54.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 55.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 54.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 58.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 59.

incontra anche il suo limite, in quanto, da un lato, esso si trova ad essere vincolato dalle sue forme storicamente date e, dall'altro lato, esso risulta insufficiente a dare una designazione essenziale ed esaustiva degli oggetti.

12. Herder, come gli rimprovererà J.G. Hamann, rimane ancora legato al naturalismo del Settecento. Con Hamann comincia quel processo di «depurazione delle tesi linguistiche del sensismo dall'interpretazione naturalistica che l'illuminismo ne aveva dato: un processo che sarà compiuto più tardi dalla linguistica romantica e idealista». ⁷⁰ Questo processo di rottura nei confronti del sensismo e del materialismo del Settecento sfocia in Hamann in una concezione organicista della lingua, concezione che nella filosofia del linguaggio dell'età romantica e della Restaurazione costituisce una base comune a diversi pensatori (K.F. Becker, F. Schlegel, Humboldt, tanto per fare alcuni nomi illustri) nella direzione del superamento della teoria convenzionalistica del linguaggio e del naturalismo linguistico ed antropologico della cultura illuminista. Ma l'opposizione della nuova cultura romantica, sempre intenta a marcare i punti di rottura piuttosto che quelli di innegabile continuità rispetto alla cultura del Settecento, si gioca anche nell'ambito della critica a quell'intellettualismo affermatosi con la 'rivoluzione' kantiana. Di fatto Kant faceva retrocedere il linguaggio ad una funzione passiva. Nella *Critica della ragion pura* (*Analitica dei principi*) il concetto generale (schema) «torna ad essere la condizione del significato (e dunque il presupposto del linguaggio, non il suo prodotto): condizione, tuttavia, si badi, non più psicologica, come per Locke, bensì trascendentale, affidata all'immaginazione pura, ben distinta dalla facoltà empirica dell'immaginazione riproduttiva che consente, grazie alla sua attività associativa, l'uso dei segni arbitrari come espressione dei concetti». ⁷¹ I segni linguistici non hanno un ruolo attivo nella formulazione dei giudizi; come per Cartesio, anche per Kant i segni linguistici svolgono la funzione di replica del pensiero. Un deciso attacco a tale posizione sarà sferrato da Hamann nella *Metakritik über den Purismus der Vernunft* (1798) con l'affermazione del ruolo attivo del linguaggio, rivendicando la priorità genealogica

⁷⁰ Cfr. L. FORMIGARI, *La logica del pensiero vivente*, Bari 1977, p. 40.

⁷¹ *Ibidem*, p. 37.

di quest'ultimo rispetto al pensiero. Hamann elabora una concezione della lingua come attività, unità progressiva, in divenire, che si costruisce con un processo infinito.

La lingua è qualcosa di vivo; su questa linea è anche la tesi elaborata da Humboldt sulla base dell'unità strutturale di pensiero e lingua. L'idea organicistica della lingua in Humboldt per un verso si avvale dell'opposizione operata dalla *Critica del giudizio* di Kant e dalla filosofia della natura di Schelling alla concezione meccanicistica della natura; per un altro verso si avvale dell'opposizione operata dallo stesso Humboldt al naturalismo e alla tesi convenzionaliste dell'origine delle lingue. A questo proposito, nel saggio *Sulla natura del linguaggio in generale* (1806) egli afferma:

«l'idea angusta che il linguaggio sia risultato da una convenzione e che la parola non sia altro che il segno di una cosa esistente indipendentemente da esso o il segno di un concetto parimenti indipendente ha esercitato l'influsso più nocivo sull'interessante trattazione di ogni studio linguistico». ⁷²

Il linguaggio nella prospettiva humboldtiana è un organismo che vive e che evolve nel tempo, «è un essere (*Wesen*) originale e autonomo, un individuo». ⁷³ Esso è definito come *energeia*, come continua produzione e riproduzione. N. Chomsky ha fatto risalire tale concezione del linguaggio a Cartesio:

«l'insistenza cartesiana sull'aspetto creativo dell'uso linguistico, quale caratteristica essenziale e definitoria del linguaggio umano, trova la sua espressione più energica nel tentativo di Humboldt di sviluppare una teoria sistematica di linguistica generale. La definizione humboldtiana del linguaggio come *energeia* [*Thätigkeit*, attività] piuttosto che come *ergon* [*Werk*, opera], come 'una produzione' piuttosto che come 'un prodotto morto', estende ed elabora – sovente quasi con le stesse parole – le formulazioni tipiche della linguistica cartesiana». ⁷⁴

Ora però, per non cadere in fraintendimenti, bisogna considerare la linguistica humboldtiana in ambito idealistico; è in questa luce che il linguaggio come *energeia* è «il lavoro dello spirito». Secondo Humboldt, come per Hegel, il linguaggio nasce dallo

⁷² W. VON HUMBOLDT, *Sulla natura del linguaggio in generale*, in A. CARRANO (ed), *Scritti sul linguaggio* (1795-1827), Napoli 1989, p. 62.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ N. CHOMSKY, *Linguistica cartesiana*, p. 60.

sforzo dello spirito di rendere il suono articolato idoneo ad esprimere il pensiero. Le lingue sono frutto dell'attività dello spirito, e in esse compaiono delle costanti. Per Humboldt ci sono degli universali linguistici che rendono finite le varietà del linguaggio; egli chiama «forma del linguaggio» ciò che costantemente e uniformemente compare in tutte le lingue.

Il linguaggio e l'uomo hanno in comune la natura di spirito; esso è così assunto da Humboldt come oggetto di conoscenza dell'uomo. In questo senso nel cammino che il linguaggio compie attraverso le diverse epoche e la molteplicità delle lingue, delle nazioni e degli individui, si può comprendere lo sviluppo dello spirito umano universale. La lingua è uno specchio dello spirito umano; concezione, questa, che ricorre continuamente nella cultura romantica. Non è questa la sede adatta per approfondire i numerosi aspetti della linguistica humboldtiana; aggiungiamo solo che in essa molti vedranno anticipazioni di certe tematiche della linguistica contemporanea:

«La linguistica del XX secolo riscopre Humboldt come precursore delle proprie aspirazioni. Sin dal 1904 Vossler invoca Humboldt contro il positivismo [*Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, Heidelberg]; la ricostruzione del pensiero autentico di Saussure ha rilevato l'ispirazione humboldtiana del fondatore dello strutturalismo europeo ... Hjelmslev rinvia continuamente alla tradizione humboldtiana; il solo contributo tedesco alla linguistica moderna sarà chiamato 'neo-humboldtismo'; infine Chomsky scopre in Humboldt un precursore della grammatica generativa ... Qualsiasi cosa si pensi, in ciascun caso, della legittimità di tali riprese, è fuor di dubbio che la presenza di Humboldt nella linguistica di questo secolo sia una presenza viva, tanto più se si tiene conto del fatto che la linguistica moderna, in quanto descrizione strutturale delle lingue, può essere considerata la realizzazione di una rivendicazione fondamentale di Humboldt».⁷⁵

13. Dalla fine del XVIII secolo ha inizio in Germania, ad opera del movimento romantico, una opposizione alla cultura illuminista all'insegna del superamento del naturalismo, del meccanicismo e dei dualismi intellettualistici posti dalla filosofia kantiana come: finito-infinito, soggetto-oggetto, ragione-mondo, spirito-natura. Nonostante i punti di notevole rottura, l'età roman-

⁷⁵ J. TRABANT, *Humboldt e lo studio comparativo delle lingue*, in L. FORMIGARI - F. LO PIPARO (edd), *Prospettive di storia della linguistica*, Roma 1988, pp. 424-425.

tica mantiene dei non trascurabili elementi di continuità con il XVIII secolo, anche se poi questi elementi, una volta assunti dalla nuova cultura, spesso acquistano un significato totalmente differente rispetto a quello che aveva in passato. A questo proposito L. Formigari afferma che «il saggio di Fichte *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprung der Sprache*, è un testo esemplare della continuità tematica, e insieme della rottura teorica, della linguistica romantica rispetto a quello illuminista». Ciò che in questo saggio consente «di trascendere il punto di vista naturalistico pur conservando dell'illuminismo linguistico le tesi essenziali, è che il linguaggio, così come le altre conquiste connesse con la vita associata, è una tappa nell'attuazione del compito etico specificatamente umano».⁷⁶ Questo momento storico di fine Settecento e inizi Ottocento coincide con il periodo della Restaurazione. Nelle lezioni viennesi sulla storia della letteratura Friedrich Schlegel dà della filosofia del secolo XVIII un giudizio largamente condiviso dagli autori della Restaurazione: esso viene presentato come il secolo del deterioramento delle scienze umane il cui inizio è fatto risalire alla filosofia di Bacone sulla cui linea poi si sono posti Locke e Newton.⁷⁷ Quella tedesca era, a suo avviso, una filosofia del pensiero puro, astratto e quindi separato dalla vita. F. Schlegel, per la rinascita della vera filosofia, che per lui coincide con la filosofia idealistica, guarda a quella francese della Restaurazione che, con De Maistre, De Bonald, Lamennais e altri, ai suoi occhi aveva intrapreso quel cammino teso al superamento degli sconvolgimenti del XVIII secolo, sconvolgimenti che avevano prodotto, sempre a suo giudizio, ondate ateiste.

La cultura empirista, materialista e meccanicista aveva fortemente scosso la metafisica tradizionale dando dell'uomo e delle sue produzioni una visione naturalistica e laica. I pensatori della Restaurazione attaccheranno le metodologie empiriste anche attraverso la messa in discussione delle loro teorie linguistiche. Per alcuni di loro ridimensionare il ruolo del linguaggio nei confronti del pensiero, dello sviluppo delle facoltà umane e della conoscenza, risulterà fondamentale al fine di restaurare la metafisica. Restaurare la metafisica per essi significava ristabilire l'ordine etico, politico e religioso, superando così l'arbitrarismo, il relativismo e

⁷⁶ L. FORMIGARI, *La logica del pensiero vivente*, pp. 12-13.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 3.

l'ateismo diffusi dalla cultura illuminista. In certi casi tale opera passò attraverso il recupero del concetto di innatismo facendo diretto riferimento al linguaggio. Solo sottraendo il linguaggio alle tesi convenzionalistiche e naturalistiche è possibile riscoprire in esso i princìpi *a priori* del conoscere e dell'agire dell'uomo. Per Ambroise de Bonald il linguaggio è depositario di princìpi speculativi e morali innati, per cui è impossibile che esso sia una invenzione dell'uomo. Non il singolo individuo, ma il linguaggio visto secondo l'ottica della collettività, della società, è depositario delle verità eterne.⁷⁸ In questo modo egli intende così superare il relativismo espresso da filosofie empiriste come quella di Locke, ma anche quella di Condillac che faceva delle verità qualcosa che l'uomo produce linguisticamente. A Locke si erano ispirati Ideologi come Destutt de Tracy che vedeva nella scienza semiotica lockiana una vera e propria rivoluzione e in Condillac il continuatore di questa via. Bonald colse questo filo continuativo tra la concezione del linguaggio di Locke, di Condillac e degli ideologi nella natura del linguaggio come istituzione umana. L'uomo, allontanandosi dal linguaggio naturale, a seguito dell'introduzione dei suoi arbitri, ha obliato il fondo di verità necessarie in esso presenti con il risultato di degenerare da ogni punto di vista, compreso quello politico. Si tratta allora di riscoprire quella dimensione del linguaggio che non è in potere dell'uomo. Per Bonald Dio ha donato all'uomo il linguaggio con l'atto stesso con cui l'ha creato: esso è co-originario all'uomo. Il linguaggio ha una realtà propria, per meglio dire, esso è una istituzione divina e, come tale, costituisce il fondamento di tutte le istituzioni umane. In questo modo a Bonald sembrava di poter togliere in un sol colpo il relativismo e l'arbitrio dal linguaggio e dalla società.

Per Bonald nel linguaggio entrano una gran quantità di elementi: i rapporti sociali, il tempo, l'universo, l'essere:

«l'essere con tutte le sue modificazioni e qualità; la società con le sue persone, il loro rango, numero e sesso; il tempo, con il passato, con il presente e il futuro; l'universo, infine, con tutto ciò che racchiude. Tutto ciò che la lingua nomina è o può essere».⁷⁹

⁷⁸ L.G.A. DE BONALD, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connoissances humaines de la raison* (1818), in *Oeuvres complètes*, Paris 1858-59, III, p. 53.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 71.

In esso l'uomo ritrova quelle idee che si identificano con le verità eterne. Ecco allora che Bonald può dire come Condillac, ma trasformandone totalmente il senso, che la «scienza è una lingua ben fatta» proprio in quanto la lingua non degenerata dagli arbitri umani contiene le verità di ragione immutabili. Rosmini prenderà le distanze dal filosofo francese, vedendo nella sua teoria linguistica e in quella di Lamennais un declassamento della ragione individuale. La restaurazione della metafisica e di tutto il sapere umano per Rosmini deve avvenire su quella base inconfutabile che egli ravvisa nell'essere presente alla mente umana, l'essere ideale. Un *a priori*, questo, pre-linguistico, che costituisce il fondamento oggettivo dell'umana intelligenza, e quindi del pensiero e del linguaggio. È fondamentale per il Roveretano ribadire la distinzione del pensiero dal linguaggio; infatti, il rischio per lui era quello di ridurre il pensiero dell'essere ad un fatto linguistico. In una lettera del 1831, riferendosi alla sentenza di Bonald «une pensée sans expression n'est rien», egli sintetizza molto bene la sua posizione: «il pensiero dell'essere ha per oggetto l'essere, ma non ha in sé nessun'altra espressione né segno». Inoltre:

«sebbene sia vero che 'la parola sia uno strumento necessario non solo della espressione esteriore; ma anche della contemplazione interiore', tuttavia non posso ammettere che questo istrumento sia necessario a tutte le operazioni interiori dello spirito; giacché, a mio avviso; 1. ce n'è una di essenziale ed immanente nello spirito umano (visione dell'ente); 2. ce ne ha delle altre che non hanno bisogno se non delle sensazioni (percezioni); 3. ce ne ha di quelle che hanno bisogno delle immagini (formazione delle idee di cose corporee); e 4. ci ha finalmente delle operazioni interiori che non si possono fare senza segni articolati, ossia parole, qual è la formazione delle idee astratte».⁸⁰

Il linguaggio non è indispensabile per l'intuizione dell'essere; questa è conoscenza inconsapevole, immediata, per cui si pensa senza bisogno del segno linguistico, che risulta invece indispensabile per la conoscenza riflessa. Tale posizione Rosmini l'aveva esposta nel 1830 nel *Nuovo saggio sull'origine delle idee* e la manterrà per tutta la vita. Come vedremo nel corso della nostra trattazione, Rosmini darà molto rilievo al ruolo del linguaggio

⁸⁰ Lettera di Rosmini A S.E. il Conte Giacomo Mellerio a Milano, Domodossola, 11 febbraio 1831 (A. ROSMINI, *Epistolario filosofico*, a cura di G. BONAFEDE, Palermo 1968, p. 144).

nella conoscenza e nello sviluppo complessivo della persona umana (rifacendosi anche a Condillac), ma con ciò sempre riconoscendo al pensiero una sua dimensione inconfondibile e distinta da quella dei segni linguistici.

Chi prima di Rosmini si oppose energicamente alla restaurazione della metafisica operata da Bonald fu il filosofo spiritualista Maine de Biran. Come per Bonald, e come sarà per Rosmini, anche per Biran il relativismo, lo scetticismo, l'ateismo possono essere sconfitti sulla base di un vero *a priori* indipendente dall'esperienza empirica. Ma egli non crede che esso possa consistere in quello indicato da Bonald, ovvero nel linguaggio concepito come istituzione divina e contenente le verità eterne. Per Biran questo *a priori* è da ricercare in qualcosa di pre-linguistico, pre-logico: nel sentimento dell'Io. Ne deriva che lo stesso ruolo del linguaggio nel processo conoscitivo riceve un grosso ridimensionamento. E qui l'opposizione è nei confronti della filosofia di Condillac e degli ideologi, i quali, a suo giudizio, portarono alle estreme conseguenze la via semiotica di Locke e di Condillac, identificando l'ideologia con la grammatica generale e il pensiero con l'arte del parlare, tanto da dire che senza segni non vi sono né pensieri né sensazioni. In questo modo smarrirono la radice stessa del linguaggio.

Ad una attenta analisi della coscienza, dice Bonald, risulta che lo spirito è attivo anche senza i segni; è il linguaggio a derivare da un'attività, da un atto volontario e riflessivo.⁸¹ Quella di Biran è una *ideologia soggettiva*, in quanto il suo metodo consiste nell'analisi dell'esperienza pre-linguistica dell'uomo mediante un ripiegamento sulla propria interiorità, sul senso intimo ovvero sentimento dell'Io. Tale osservazione interiore è una appercezione che rivela la vita interiore come attività, volontà e quindi come libertà: l'Io è una causa libera che si distingue dai suoi effetti transeunti e dai suoi stati passivi. Il sentimento dell'Io, il «senso intimo» del soggetto, è un fatto primitivo, dal quale derivano le nozioni di causalità, quella di sostanza, e poi quelle di essere, di unità, di identità.⁸² Le nozioni prime sono attributi dell'Io e da

⁸¹ F.P.G. MAINE DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (1802), in *Oeuvres*, ed. P. TISSERAND, Paris 1920-49, II, pp. 68-69.

⁸² F.P. MAINE DE BIRAN, *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812-1821), in *Oeuvres*, VIII, pp. 106-107.

esso sono inseparabili. Queste nozioni hanno la loro origine nell'intimo del soggetto, non derivano dal linguaggio e non sono il frutto di astrazioni come volevano Locke e gli ideologi. Ne consegue che per Biran lo stesso linguaggio viene ad essere strutturato da nozioni originarie, appartenenti al fatto primitivo della coscienza, appartenenti ad una dimensione pre-linguistica e pre-logica. In questo senso i segni vengono dopo la riflessione; essi derivano dall'attività dello spirito, sono qualcosa di aggiunto alla condizione originaria dell'uomo. Dall'esperienza interna emerge la stabile distinzione fra l'unità dell'Io e il divenire delle sensazioni, ossia fra soggetto e predicato, sostanza e modo, causa e effetto. Tutte queste distinzioni sono pre-linguistiche, anzi, sono quelle che costituiscono la struttura di tutte le lingue.⁸³ Come dire che tutte le lingue hanno in comune uno stesso stampo.

14. Rosmini si troverà a fare i conti con i filosofi francesi della Restaurazione; gli resteranno invece piuttosto estranee le trattazioni linguistiche degli autori tedeschi appartenenti alla cultura romantica. Ad una conoscenza dei filosofi tedeschi come Kant, Fichte, Schelling (che lesse già da giovane), Hegel (di cui fu uno dei primi lettori in Italia), non corrisponde una lettura degli scrittori romantici come Hamann, von Humboldt, A.W. Schlegel, F. Schlegel, che tanto hanno contribuito al tema del linguaggio. In tutta la sua opera, lettere comprese, pochissime sono le citazioni che egli fa di questi autori. Sappiamo che di A.W. Schlegel conosce il *Corso di letteratura drammatica*⁸⁴ (corso che Schlegel tenne a Vienna nel 1809 e che pubblicò a Heidelberg nello stesso anno).⁸⁵ I fratelli Schlegel sono poi citati in una lettera di Rosmini a G. Bertanza datata maggio 1836⁸⁶. Inoltre di A.W. Schlegel in *Sul-*

⁸³ F.P. MAINE DE BIRAN, *Nota sulle riflessioni di Maupertuis e Turgot sull'origine delle lingue*, in L. FORMIGARI (ed), *Origine e funzione del linguaggio. Maupertuis Turgot Maine de Biran*, Bari 1971, p. 170.

⁸⁴ Dagli *Annali di A. Rosmini-Serbatì* risulta che questo testo di A.W. Schlegel venne letto o consultato dal Rosmini nel 1826 (G. RADICE, *Annali di Antonio Rosmini Serbatì*, III, Milano 1967-1990, p. 482).

⁸⁵ In italiano venne tradotto da G. Gherardini, Milano 1817; attraverso Manzoni acquistò subito grande importanza per la letteratura italiana (cfr. G. RADICE, *Annali rosminiani*, III, p. 482).

⁸⁶ Lettera di Rosmini A Don Giovanni Bertanza, Rho, 7 maggio 1836 (A. ROSMINI, *Epistolario filosofico*, p. 248).

l'idillio e sulla nuova letteratura italiana (1826)⁸⁷ si trova riportato un passo tratto dal *Corso*. Troviamo citato un paio di volte Herder in una lettera del dicembre del 1819⁸⁸ e nella *Introduzione alla filosofia* (1850-51) a proposito di un giudizio di Herder su Goethe.⁸⁹

Queste rarissime citazioni, che mai riguardano in maniera approfondita il pensiero di questi autori e tanto meno le loro tesi sul linguaggio, testimoniano che il Roveretano non conosceva i loro scritti; nella migliore delle ipotesi ne aveva una conoscenza molto superficiale. Ciò fece mancare a Rosmini quell'importante contributo che in Germania von Humboldt stava dando alla linguistica, contributo destinato a dar luogo nell'età moderna ad una vera e propria svolta alla teoria del linguaggio. Certi elementi linguistici che compaiono in Rosmini fanno pensare ad Humboldt ma, in realtà, sono ripresi da Vico, dalle tesi linguistiche degli autori del '700 come Condillac e Rousseau e dagli echi delle discussioni romantiche che dal mondo tedesco giungevano in Italia.

I primi interessi del Roveretano al tema del linguaggio non sono teoretico-filosofico, ma strettamente letterari. Da giovanissimo si occupò della 'questione della lingua italiana'. Nel 1813-14 (a sedici-diciassette anni) manifesta un grande interesse per il *Vocabolario della Crusca* tanto che nel '14 progetta delle «giunte o osservazioni al Vocabolario della Crusca».⁹⁰ È un lavoro ambizioso che, come molti altri progetti giovanili, non sarà mai realizzato, ma che denota la forte vena purista del giovane Rosmini:

«Il purismo del giovane Rosmini è comunque indubitabile e perfino pedantesco ribadito, al di là del lavoro stesso del vocabolario, nelle lettere agli amici (e nelle note private), dove non manca di censurare quanto giudica dovuto, nel linguaggio, al gusto 'dei di nostri' o quanto 'pute di francese'».⁹¹

A sorpresa il presidente della Crusca, Pietro Ferroni, venuto a conoscenza dell'operato del giovane letterato, invita Rosmini ad inviare all'Accademia fiorentina la sua raccolta di voci. Ma all'allettante e prestigiosa offerta il giovane fa le bizze chiedendo chia-

⁸⁷ Questo scritto venne incluso negli *Opuscoli filosofici*.

⁸⁸ Lettera di Rosmini *Al Conte Giovanni Fedrigotti a Vienna*, Rovereto, dicembre 1819 (A. ROSMINI, *Epistolario filosofico*, p. 37).

⁸⁹ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, a cura di U. REDANÒ, Roma 1934, p. 113.

⁹⁰ A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, Casale 1887, p. 10.

⁹¹ V. COLLETTI, *Rosmini, Manzoni e una lingua «più omogenea e più certa»*, in «Rivista di Letteratura Italiana», 5 (1987), p. 266.

rimenti sull'operato dell'Accademia e dettando le sue condizioni.⁹² La vicenda si chiuse con il più che giustificato silenzio della Accademia.

Gli studi sulla lingua continuarono ad occupare Rosmini:

«nel 1819 troviamo una sua lunga lettera al Paravia, il quale per primo gli aveva scritto *Sulle cause per le quali ai nostri giorni da pochi direttamente si adopera la bellissima italiana favella*; lettera che, insieme con la risposta del Rosmini, *Sulle cagioni per cui oggi da pochi ben si adopera la lingua italiana*, fu inserita in quello stesso anno nel *Giornale dell'Italiana letteratura*».⁹³

Nell'agosto del 1820 scrive al Paravia riferendogli di aver progettato una grande opera (che non sarà mai realizzata) sulla lingua. Ma già a partire dal 1815-16 gli interessi di Rosmini sono sempre più rivolti alla filosofia; sono di questo periodo l'*Esame della ragione* e il *Trattato delle Divisioni logiche*.⁹⁴ Inoltre, tra il 1817 e il 1819, che sono gli anni degli studi all'Università di Padova (facoltà di Teologia), «egli avrebbe posto le basi di quella che sarà poi la sua teoria del *sentimento fondamentale*, ma anche ... avrebbe avuto il primo sentore dell'*idea dell'essere*».⁹⁵ *sentimenti*

⁹² A. ROSMINI, *Epistolario completo*, pp. 21-22 e 25.

⁹³ *La vita di Antonio Rosmini*, scritta da un Sacerdote dell'Istituto di Carità riveduta e aggiornata dal Prof. Guido Rossi, Rovereto 1959, I, p. 165.

⁹⁴ «Nei manoscritti non si trova alcuna data; ma dal *Diario personale* sappiamo che sono da riportarsi al biennio 1815-16. Ed invero, se ci mancasse questa indicazione, stenteremmo molto a crederli lavori della prima giovinezza, sia per la profondità di pensiero, che si riscontra specialmente nel *Trattato delle Divisioni logiche*, sia per la lingua e lo stile. Ma sotto quest'ultimo aspetto dobbiamo notare che, quando Rosmini scriveva per conto proprio, scomparivano le velleità del purismo; non si cercavano più le eleganze verbali, e lo stile diventava più scorrevole e piano» (*ibidem*, p. 98, nota 35).

⁹⁵ Rosmini fa risalire la scoperta dell'essere ideale al 1815. Alla domanda di Francesco Paoli, relativa a quando e a come Rosmini fosse giunto a persuadersi che l'idea dell'essere è il principio di tutto lo scibile umano, la prima verità e il criterio di certezza, Rosmini così rispose: «Giovine sui diciott'anni camminavo un giorno tutto solo e in me raccolto per quella via che chiamano *Terra* ... e trascorrendo per i diversi oggetti del pensiero, mi venne osservato che la ragione di un concetto sta in un concetto più ampio, e la ragione di questo in un altro più ampio ancora; e così salendo di concetto in concetto mi trovai giunto all'idea universalissima dell'essere, nella quale ogni concetto si risolve; più oltre non potevo salire, perché a quella idea non si poteva togliere che l'essere, e togliendo l'essere la mi svaniva, ed io restavo con nulla. Mi persuasi allora che l'*idea dell'essere* è la ragione ultima di ogni concetto ... E la mia consapevolezza crebbe, quando, retrocedendo sul fatto cammino e rivestendo quell'idea di tutte le determinazioni di cui mano mano l'avevo spogliata, mi vedevo l'un dopo l'altro ricomparire i primi concetti, fino al primissimo da cui avevo preso le mosse. Conchiusi dunque con sicurezza, che l'idea dell'essere è il *contenente massimo*, l'*idea-madre*...» (*ibidem*, pp. 111-112).

mento fondamentale⁹⁶ e idea dell'essere, che saranno i due capisaldi del suo sistema filosofico».⁹⁷ Ecco allora che gli interessi per il linguaggio da letterati divengono sempre più speculativi, teoretici; il problema del linguaggio si viene innestando con il problema del sapere scientifico. Tale legame si coglie negli scritti *Della divina provvidenza* (del 1826, incluso poi negli *Opuscoli filosofici* del 1827), e in *Conghietture sull'origine della lingua* (del 1827, incluso nell'opera postuma *Antropologia soprannaturale*), nei quali Rosmini espone la sua tesi dell'origine divina del linguaggio; ma soprattutto tale saldatura si attua in pieno nel *Nuovo saggio* (1830), dove egli si occupa del linguaggio non dal punto di vista della sua origine ma da quello del suo ruolo nella conoscenza, nella formazione delle idee astratte e nei confronti delle facoltà umane. Giunti a questo punto non ci resta che passare direttamente alla trattazione del tema del linguaggio nel pensiero rosminiano.

⁹⁶ Occorre chiarire che negli anni 1816-22 Rosmini elabora la dottrina della «coscienza pura», la quale, dopo sviluppi teoretici, sarà trasformata nella dottrina del *sentimento fondamentale*. Con «coscienza pura», egli indica l'unica originaria e oggettiva esperienza che l'uomo ha del proprio Io, «io puro»; questa esperienza coincide con il «sentimento assoluto di noi medesimi» sempre uniforme (a questo riguardo si veda A. ROSMINI, *Saggi inediti giovanili*, I: *La coscienza pura*, tomo II, a cura di V. SALA, Roma 1987, pp. 29-91).

⁹⁷ *La vita di Antonio Rosmini*, I, p. 111.

Il linguaggio come «sistema di segni». Natura e funzioni

1. Uomo e linguaggio

Secondo la prospettiva filosofica di Antonio Rosmini, nell'ordine degli enti naturali solo l'uomo, in senso proprio, è provvisto di linguaggio.

Ma che cosa fa dell'uomo un 'dicente', ossia un ente dotato di linguaggio? La ragione di ciò può essere individuata nell'essere stesso dell'uomo. Egli è un ente del tutto particolare; infatti ciò che lo fa essere speciale è, secondo Rosmini, la sua originaria apertura alla verità. L'uomo infatti possiede una primitiva intuizione dell'essere, della verità dell'essere, ovvero dell'essenza dell'essere.¹ Questo fatto lo pone nello *status* ontologico di «ente reale completo». Cosa significa questo? Significa, secondo il pensiero ontologico e antropologico di Rosmini, che l'uomo è sintesi, seppure imperfetta, di tutte e tre le forme dell'essere: reale, ideale e morale. Egli cioè possiede una struttura ontologica che riproduce, con tutti i limiti e le imperfezioni di un ente finito, l'essere nella sua completezza.

Nel sistema ontologico del Roveretano, l'essere è necessariamente uno e, al tempo stesso, necessariamente trino.² È uno, per-

¹ «Nell'essere intuito dalla mente c'è: 1) l'essenza; 2) e l'oggettività o intellegibilità» (A. ROSMINI, *Teosofia*, Edizione Nazionale, Roma 1938, II, n. 362).

² «L'essenza dunque oggettiva dell'ente importa che l'ente sia non solo ideale, ma reale ancora, e morale: di modo che mancando l'una di queste tre forme l'ente diverrebbe assurdo» (A. ROSMINI, *Teosofia*, I, n. 174); «l'essenza dell'essere suppone le tre forme né più, né meno, e niuna di esse può stare senza l'altre due, né due senza la terza» (*ibidem*, n. 175). Su questo fondamentale tema e sull'ontologia rosmينية in generale: A. FRANCHI, *Saggio sul sistema ontologico di Antonio Rosmini*, Domodossola 1955; G. BOZZETTI, *Il problema ontologico nella filosofia rosmينية*, in *Opere complete*, Milano 1963; M.F. SCIACCA, *I principi della metafisica rosmينية*, in *Interpretazioni rosmينية*, Milano

ché l'essenza dell'essere è unica; è trino, in quanto l'essere è in tre forme: reale, ideale e morale. Unità e trinità dell'essere perché le tre forme dell'essere hanno in comune una stessa radice, uno stesso atto: l'essenza, cosicché «l'essere tutt'intero è in ciascuna delle tre forme»,³ anche se nessuna delle tre forme è tutto l'essere. Le forme dell'essere non sono mai prive dell'essenza, del loro atto comune; esse altro non sono che l'essenza realizzata in ciascuna forma in modo diverso. Forme dell'essere ed essenza per Rosmini non sono delle ipostasi; non sono enti in se stessi compiuti, ma si trovano sempre realizzate insieme, cosicché ogni unione delle forme dell'essere è atto di una persona: l'uomo, l'angelo, Dio (il mondo è termine di un atto della persona divina).

Secondo l'antropologia rosminiana l'uomo è unità di tre atti, ossia unità dell'atto sensitivo, intellettivo (razionale) e volitivo. Ciascun atto corrisponde ad una forma dell'essere; il sensitivo alla forma reale, l'intellettivo a quella ideale e il volitivo alla forma morale; inoltre, come l'essere è unico sebbene in tre forme diverse, così il principio spirituale dell'uomo è unico sebbene si specifichi in tre atti diversi. Ora, ciò che risulta determinante per l'uomo, ponendolo così al di sopra di tutti gli altri enti naturali, è il fatto di avere 'in sé' l'infinito,⁴ ossia la forma ideale dell'esse-

1971; M.A. RASCHINI, *Studi sulla Teosofia rosminiana*, Genova 1985; P.P. OTTONELLO, *L'ontologia di Rosmini*, L'Aquila - Roma 1989.

³ A. ROSMINI, *Teosofia*, I, n. 149.

⁴ Occorre, per non cadere in equivoci, precisare come deve essere inteso questo «avere in sé l'infinito» ovvero l'essere ideale. Quest'ultimo, in senso proprio, non è nel soggetto-uomo, ma è posto di fronte ad esso come vero oggetto. Se così non fosse, se cioè fosse nel soggetto, esso non sarebbe più una forma oggettiva ma soggettiva; sarebbe una funzione del soggetto, un po' come succede per le forme pure kantiane. Ma allora in che senso si può dire che l'essere ideale in qualche modo entra a far parte dell'uomo, tanto da strutturarne ontologicamente come ente spirituale-razionale? Qui occorre riferirsi alla dottrina rosminiana del sentimento fondamentale. L'intuizione dell'essere ideale è di carattere sensibile; nel *Nuovo saggio* Rosmini la chiama «sensazione ideale» e parla di sentire nell'oggetto. L'intuizione dell'essere ideale costituisce infatti l'atto intellettivo e quest'atto è sentimento intellettivo, «sentimento ideologico». Ebbene, come dice molto bene A. Franchi, il soggetto intuisce l'essere ideale fuori di sé (perché l'essere ideale è fuori del soggetto), ma lo sente in sé come atto proprio. Questo sentimento suscitato dall'intuizione è di natura ontologica, tanto da elevare l'uomo alla dimensione intellettuale e spirituale. È in questo senso che si può dire che l'essere ideale, da un certo punto di vista, è nell'uomo. Per una chiarificazione del problema: A. FRANCHI, *La teoria del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 49 (1955), pp. 36-42; F. PIEMONTESE, *Validità psicologica e ontologico-metafisica della dottrina rosminiana del sentimento fondamentale*, in «Rivista Rosminiana», 62 (1968), pp. 113-125; V. BRUGIATELLI, *Il sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 92 (1998), pp. 153-169.

re; è proprio l'intuizione dell'essenza nell'idea dell'essere⁵ che fa essere l'uomo un ente intellettuale-razionale, ossia un ente intelligente (l'intelligenza non è che la potenza di vedere l'essere). È in virtù di quest'apertura alla verità, dalla quale viene strutturato ontologicamente, che egli è nelle condizioni di costruire, accrescere e perfezionare un «sistema di segni» come quello linguistico, in grado di soddisfare non pochi bisogni ed esigenze della sua intelligenza.⁶ È proprio per il fatto di essere informato dalla verità che l'uomo è dotato di pensiero e di linguaggio. Infatti, tutti gli altri enti naturali, in quanto non illuminati dall'essere ideale, non sono provvisti né di pensiero né di linguaggio.

Come risulta subito evidente, per Rosmini il linguaggio non si riduce alla sola valenza naturale, ovvero storica, sociale, fisiologica o psicologica; esso innanzi tutto si radica nell'essere e attraverso l'essere si alimenta e cresce. Il linguaggio diventa così l'espressione stessa dell'essere. Le riflessioni rosminiane sul linguaggio hanno sullo sfondo presupposti ontologici anche lì dove sono indirizzate, in senso specifico, alla comprensione di quel «sistema di segni» vocali qual è, afferma Rosmini, il linguaggio. In questo senso anche in sede più marcatamente semiotica la radice ontologica dei segni vocali non viene meno: l'essere intuito costituisce la ragion d'essere, per così dire, dei segni vocali e di tutti i possibili ragionamenti che possono essere fatti attraverso essi. Quando si parla di presupposti ontologici in Rosmini si parla anche di presupposti etico-morali. Infatti, sappiamo che l'essere, dal suo punto di vista, non è riconducibile solo alla forma reale, ma si estende altresì a quella ideale e morale. Ecco allora che il fondamento stesso del linguaggio si arricchisce di quel valore etico-morale attraverso il quale l'uomo linguisticamente, progressivamente, si afferma e si realizza come persona.

⁵ L'essenza dell'essere è intuita nell'idea; quindi l'essenza è nell'idea ma, in quanto atto comune a tutte e tre le forme dell'essere, non s'identifica con l'idea, si distingue da essa. Se così non fosse, se cioè l'essenza si identificasse con l'essere ideale, cioè con l'idea, l'idea sarebbe tutto l'essere, e in questo modo si avrebbe l'idealismo. Rosmini sfugge all'idealismo proprio in quanto la sue dottrine si fondano sull'essere uno e al tempo stesso trino.

⁶ È sì vero che l'uomo è un 'dicente' in quanto ente intelligente, ma egli, così strutturato, è stato poi in grado d'inventare da solo il linguaggio? La sua intelligenza è risultata sufficiente a dare origine ad un «sistema di segni» quale è il linguaggio? Oppure ha avuto bisogno di un ulteriore intervento di Dio, che, dopo aver creato l'uomo intelligente, gli ha poi donato i primi rudimenti del linguaggio? Questo argomento relativo all'origine del linguaggio sarà trattato nel IV capitolo; qui importa aver messo in piedi la questione.

Nella sua voluminosa opera il Roveretano non tratta in nessun luogo il tema del linguaggio in maniera sistematica e unitaria, ma lo svolge in diversi ambiti: ontologico, gnoseologico, logico, psicologico, pedagogico, teologico, religioso. Ma il fatto che Rosmini non abbia trattato il linguaggio in maniera organica non deve far pensare che egli abbia riservato ad esso un interesse marginale rispetto alle sue altre dottrine; siamo dell'avviso che in Rosmini vi è una vera e propria filosofia del linguaggio che interessa da vicino diversi generi di teorie, o meglio, nel suo pensiero non c'è dottrina che non coinvolga in pieno anche problemi riguardanti il linguaggio. È anche per questo che nel presente lavoro toccheremo aspetti teoretici di diverso genere, al fine di riuscire nell'intento di legare insieme i tanti e vari elementi della concezione rosminiana del linguaggio, così da averne un'idea il più possibile esaustiva.

2. Definizione di linguaggio «come sistema di segni»

Cominciamo allora a vedere che cosa Rosmini intende per linguaggio. Nella *Logica* (1854) il Roveretano ne dà la seguente definizione: «lingua o linguaggio»⁷ in senso proprio è «un sistema

⁷ Rosmini intende «lingua» e «linguaggio» come termini equivalenti; del resto, come si è visto nella nostra Introduzione, il Roveretano non recepisce pressoché nulla dal dibattito tedesco sulla linguistica che si stava svolgendo nella prima metà dell'Ottocento. Quindi in lui risulta vano ricercare una distinzione tra «lingua» e «linguaggio», che troverà una chiara formulazione in Ferdinand de Saussure nel *Corso di linguistica generale* (1916). Crediamo utile per il nostro lavoro dare uno sguardo a come il Saussure imposta la distinzione: «Ma che cos'è una lingua? Per noi, essa non si confonde con il linguaggio; essa non ne è che una determinata parte, quantunque, è vero, essenziale. Essa è al tempo stesso un prodotto sociale della facoltà del linguaggio ed un insieme di convenzioni necessarie, adottate dal corpo sociale per consentire l'esercizio di questa facoltà negli individui. Preso nella sua totalità, il linguaggio è multiforme ed eteroclitico; a cavallo di parecchi campi, nello stesso tempo fisico, fisiologico, psichico, esso appartiene anche al dominio individuale e al dominio sociale; non si lascia classificare in alcuna categoria di fatti umani, poiché non si sa come enucleare la sua unità. La lingua, al contrario, è in sé una totalità e un principio di classificazione. Dal momento in cui le assegniamo il primo posto tra i fatti del linguaggio, introduciamo un ordine naturale in un insieme che non si presta ad altra classificazione» (F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, trad. it., Bari 1970, p. 19). La lingua è poi separata dalla *parole*: «Separando la lingua dalla *parole*, si separa a un sol tempo: 1. ciò che è sociale da ciò che è individuale; 2. ciò che è essenziale da ciò che è accessorio e più o meno accidentale. La lingua non è una funzione del soggetto parlante: è il prodotto che il soggetto registra passivamente; non implica mai premeditazione, e la riflessione vi interviene soltanto per l'attività classificatoria di cui si tratterà

di segni vocali o vocaboli stabiliti da una società umana, adeguato a significare i pensieri che i membri di quella società si vogliono comunicare reciprocamente».⁸ Qui Rosmini sottolinea una dimensione fondamentale del linguaggio, quella della comunicazione. Come avremo modo di vedere nel corso della nostra trattazione il linguaggio, secondo l'ottica rosminiana, costituisce per gli uomini un 'luogo d'incontro', ovvero un importantissimo elemento di coesione sociale, e, al tempo stesso, una fondamentale condizione di sviluppo civile e culturale. Occorre aggiungere che, ma queste saranno tutte cose che vedremo in seguito, il linguaggio come 'luogo d'incontro' non si stabilisce soltanto, per così dire, per 'via orizzontale', ossia non interessa soltanto gli uomini, ma altresì per 'via verticale', in quanto riguarda il rapporto dell'uomo con la trascendenza, con Dio.

Ritorniamo alla precedente definizione di linguaggio e diciamo che, a nostro avviso, in essa Rosmini non esprime tutta la pregnanza speculativa e pratica che pur la sua concezione complessiva del linguaggio riveste. Se ci si fissa su questa definizione, facilmente si sarebbe portati a credere che Rosmini abbia attribuito al linguaggio una funzione esclusivamente sociale, quella di essere un necessario mezzo di comunicazione. Questo è senz'altro un aspetto importante della concezione rosminiana del linguaggio, ma uno studio che si arresti a questa definizione coglierebbe la sua concezione del linguaggio in maniera del tutto parziale ed unilaterale. Quello che in questa definizione il Roveretano esprime è l'aspetto più vistoso, ossia più immediato che si può affermare del linguaggio. Oltre a quello sociale e comunicativo, tra gli aspetti fondamentali del linguaggio c'è quello di essere strumento in servizio della verità (funzione apofantica) e poi, ancora, quello di essere un importante elemento di sviluppo intellettuale, morale, culturale, civile e spirituale della persona e della specie umana, e altro ancora.

Rosmini non ha dato in nessun luogo della sua vastissima opera di pensatore una definizione di linguaggio che comprenda tutti questi fondamentali caratteri che pure si trovano ora implici-

oltre ... La *parole*, al contrario, è un atto individuale di volontà e di intelligenza, nel quale conviene distinguere: 1. le combinazioni con cui il soggetto parlante utilizza il codice della lingua in vista dell'espressione del proprio pensiero personale; 2. il meccanismo psicofisico che gli permette di esternare tali combinazioni» (*ibidem*, pp. 23-24).

⁸ A. ROSMINI, *Logica*, Roma 1984, n. 366.

tamente sottintesi, ora esplicitamente espressi nelle sue dottrine. Sta a noi coglierli, porli in relazione, svelarne il significato al fine di avere un quadro abbastanza ampio della natura, dell'uso, dell'origine, del valore e del significato che per Rosmini il linguaggio riveste. L'invito, in riferimento alla precedente definizione rosminiana di linguaggio, è quello di non intenderla rigidamente. Del resto non era nemmeno nelle intenzioni di Rosmini darne, in quella sede, una definizione esauriente.

Partiamo allora dalla concezione del linguaggio come «sistema di segni». In questa concezione Rosmini si pone indubbiamente sulla scia di quanto afferma Agostino nel *De magistro* e nel *De doctrina christiana*; in questi scritti, il filosofo d'Ippona stabilisce la teoria del linguaggio come teoria dei segni sulla base dell'assunzione del rapporto tra nome e cosa come rapporto di significazione.⁹ Secondo U. Eco, «Platone, Aristotele e gli stoici, pur ponendo l'importante distinzione tra significato e riferimento, non giunsero ad unire la teoria dei segni con la teoria del linguaggio come poi fece felicemente Agostino»,¹⁰ il quale riuscì anche ad elaborare una complessa definizione del segno.¹¹ Ma vediamo ora come Rosmini sviluppa la sua dottrina dei segni. Una classe di segni è costituita dai vocaboli, i quali sono «segni vocali» che possono rappresentare anche segni visibili, «un sistema de' quali è quello della scrittura».¹² «Tutti i sensi possono somministrare sistemi di segni, ma in un modo più perfetto la vista e l'udito, le cui percezioni sono così molteplici, vive, e distinte ad un tempo».¹³ Le lingue, afferma Rosmini, «sono sistemi di segni appartenenti alle percezioni dell'udito».¹⁴ I segni possono suggerire alla mente altri segni, oppure dei pensieri; perciò i sistemi di segni della vista e dell'udito si richiamano e si esprimono a vicenda.

⁹ AGOSTINO, *De magistro*, 8, 21-24. *De doctrina christiana*, II, I, 1; I, II, 2.

¹⁰ U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino 1984, p. 32.

¹¹ A questo riguardo si veda anche G. RIPANTI, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1980, in particolare pp. 37-41.

¹² A. ROSMINI, *Logica*, n. 364. «I sistemi di scrittura che diconsi *fonetici*, esprimono con segni della vista i suoni de' linguaggi che sono sistemi di segni dell'udito come chi insegna a scrivere colla voce esprime le forme delle lettere che sono segni della vista. Tra i segni della vista che esprimono immediatamente pensieri, sono potentissimi a dirigere il pensiero per lunghi raziocinii gli algoritmi, cioè que' sistemi di segni visibili, che usano l'aritmetica e l'algebra, senza l'aiuto de' quali, sarebbe impossibile al pensiero umano sciogliere certi problemi complicatissimi» (*ibidem*, n. 886).

¹³ *Ibidem*, n. 885.

¹⁴ *Ibidem*.

Ma che cosa sono in se stessi questi segni? Sono dei sensibili che, se percepiti, richiamano alla mente qualche altra cosa.¹⁵ La percezione può essere delle cose o dei segni delle cose; i segni possono essere percepiti come cose reali in quanto sono dei sensibili. Questa caratteristica del segno di poter essere percepito fa sì che esso possa essere posto in luogo della cosa rappresentandola. Il segno costituisce così il termine della percezione: la cosa può venir essere percepita tramite il suo segno.

A questo proposito il Roveretano parla di «segno vicario».¹⁶ Ciò permette all'uomo di percepire l'azione di un ente reale anche quando attualmente non cade nel suo sentimento: il segno dell'ente lo sostituisce. Questi segni sono o naturali o convenzionali. Il segno naturale possiede una certa somiglianza con la cosa, ossia ha una connessione con la cosa che rappresenta tale da suscitare nella mente in modo spontaneo. A questo riguardo, afferma Rosmini, si è parlato di linguaggio naturale.¹⁷ Il segno convenzionale invece non conserva nessuna somiglianza con la cosa ed è stabilito dalla società. Di qui il carattere convenzionale dei segni vocali. Come vedremo in seguito, un «sistema di segni», ossia un complesso organizzato di segni mediante regole, è potuto comparire solo quando l'uomo è giunto ad un certo grado di sviluppo intellettuale, nonché di un certo progresso sul piano della convivenza sociale.

¹⁵ *Ibidem*, n. 365.

¹⁶ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, Roma 1934, II, n. 522. La definizione che Rosmini dà del segno è in fondo la medesima che darà Peirce, la cui definizione sarà accettata anche dai semiologi contemporanei come U. Eco: «Una cosa è certa: che da una classificazione del segno come elemento del processo di significazione emerge che sempre il segno è inteso come *qualcosa che sta al posto di qualcos'altro*, o per qualcos'altro. J.S. Peirce lo definisce come 'something which stands to somebody for something in some respect or capacity' ... definizione che si può tradurre come: *qualcosa che agli occhi di qualcuno sta per qualcosa d'altro sotto qualche rispetto o per qualche sua capacità*. 'Sotto qualche rispetto' significa che il segno non rappresenta la totalità dell'oggetto ma – per via di astrazioni diverse – lo rappresenta da un certo punto di vista o ai fini di un certo uso pratico». U. Eco, *Il segno*, Milano 1978, p. 27.

¹⁷ «Dicesi *segno naturale* quando ha una naturale connessione colla cosa che rappresenta, e quindi ce la suscita nella mente in un modo spontaneo. Il complesso di tali segni che si incontrano nella natura e che hanno tal virtù a cagione che esiste nell'uomo la facoltà d'associare le immagini e le idee, si disse *linguaggio naturale* per una maniera traslata di parlare» (A. ROSMINI, *Logica*, n. 365).

3. *Funzioni del linguaggio inteso come «sistema di segni»*

Ora, «essendo l'uomo un ente sensitivo e intellettivo ad un tempo, non può fare se non poche operazioni intellettive, quando non sia eccitato da segni sensibili».¹⁸ Da ciò si desume che il linguaggio costituisce un indispensabile sostegno per il pensiero; il pensiero si muove soprattutto nel linguaggio sia interiore (dialogo interiore, come aveva già scoperto Platone) che esteriore. Pur non confondendosi con il linguaggio, il pensiero trova in esso il suo veicolo. Il linguaggio sorregge il pensiero:

«i segni sensibili si possono dire le gambe del pensiero ... Dove è da notarsi, che non sono i segni singolari, quelli che prestano tanto servizio, ma il *sistema di segni*, i cui nessi richiamano alla mente con celerità i nessi delle idee».¹⁹

Quindi il linguaggio non è una somma di segni linguistici, ma, fatto molto importante che Rosmini riesce a cogliere, un «sistema di segni» connessi tra loro. Ciò significa che si attuano riferimenti alla realtà non con segni vocali isolati, ma mediante espressioni composte (giudizi).²⁰ Come vedremo, queste espressioni complesse, ossia composte da segni singolari aventi significato, sono costruite non arbitrariamente ma rispettando e seguendo certe leggi logiche. È questa una condizione indispensabile al fine di riprodurre linguisticamente, concettualmente, il piano della realtà ontologica.

Rosmini presentando il linguaggio come «le gambe del pensiero» fa di esso qualcosa che entra nell'attività stessa del pensare e quindi del riflettere dell'uomo. Ma in che senso e in che modo il linguaggio costituisce «le gambe del pensiero»? Il linguaggio è indicato da Rosmini come «una ragione sufficiente di quell'attività onde il nostro spirito si forma le idee astratte».²¹

¹⁸ *Ibidem*, n. 367.

¹⁹ *Ibidem*, n. 885.

²⁰ «Già con Platone e Aristotele si sapeva che le espressioni semplici non potevano essere usate per fare riferimenti: la parola /gatto/ o il nome /Dione/ non possono essere usati per fare asserzioni circa uno stato del mondo ... La semiotica greca ... sapeva che un riferimento può essere attuato da espressioni complesse (*enunciati*) ma solo adoperando espressioni semplici (*termini*) di cui fosse già stipulato il significato» (U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, p. 59).

²¹ Si veda in particolare A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, 522.

Le astrazioni²² risultano fondamentali per legare insieme le idee:

«senza gli astratti le idee rimarrebbero divise e slegate interamente tra loro: la mia attenzione finirebbe in ciascuna di esse, non potrebbe ripiegarsi su loro, né considerarne molte collettivamente con uno sguardo generale: non si darebbe raziocinio: tutta l'operazione dell'intendimento finirebbe lì appunto, dove lo stesso senso finisce. Tanta e tale è l'importanza delle astrazioni!». ²³

Ora però «gli astratti si danno coll'aiuto delle lingue» ed è quindi tramite i segni linguistici che possiamo dirigere la riflessione.

Con il suo «sistema di segni» l'uomo può riflettere su tutte le cose; i segni possono svolgere questa funzione in quanto sono dei «sensibili» e come tali idonei ad attirare l'attenzione della mente. Infatti la mente si muove se stimolata dal sensibile; in mancanza dello stimolo sensibile del reale sussistente, i segni vocali svolgono una funzione di sostituzione. Ecco allora che tramite un «sistema di segni» l'uomo può rendersi presente e può prestare attenzione a tutto ciò che non è attualmente operante su di lui, ossia per mezzo di segni sensibili la mente può rendersi a sé presente diversi tipi d'oggetti, come:

«a) le sostanze incorporee; b) gli astratti; c) i molteplici; d) i reali passati, come i fatti storici che non sono più operanti sull'uomo; i reali assenti, e però del pari non operanti». ²⁴

Anche per questo suo carattere di rendere presente all'uomo oggetti non operanti direttamente su di lui, il linguaggio risulta indispensabile per riflettere e per ragionare.

Mediante il linguaggio l'uomo può avere coscienza del passato, del futuro e di tutto ciò che nel presente non è alla portata del suo percepire. Parlando l'uomo può rendere palese a sé e agli

²² «L'astrazione si fa sopra ciò che è già nella nostra intelligenza, ed è di due maniere: la prima in senso men proprio, si esercita sulle nostre percezioni, onde si segregano le idee; la seconda si esercita sulle idee, e con questa si formano le idee astratte» (A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, n. 520). Rosmini distingue le idee astratte da quelle universali: «Coll'astrazione si toglie via qualche cosa alla cognizione (p. e. le note proprie); coll'universalizzazione si aggiunge ... Che cosa si aggiunge colla universalizzazione? L'universalità (*intentio universalitatis*, per dirlo colla frase scolastica): e l'universalità non è ... che la possibilità della cosa» (A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, n. 491-492). Sarà nel prossimo capitolo che vedremo come le idee astratte necessitano dei segni linguistici per la loro formazione.

²³ *Ibidem*, n. 527.

²⁴ A. ROSMINI, *Psicologia*, Roma 1988, III, n. 1528.

altri il passato e il non ancora presente, nonché ciò che si trova distante nello spazio e ciò che non dipende dallo spazio: le sostanze incorporee. I segni vocali sono indispensabili al fine di fissare le percezioni costituendo così una sorta di memoria, ciò in quanto l'uomo, proprio tramite i segni, può richiamare a sé le percezioni da essi contrassegnate: segno è un sensibile che se percepito richiama la cosa; e questo nella più piena libertà rispetto agli stimoli che gli provengono dall'esterno. Tramite i segni l'uomo si costruisce una memoria, ovvero un mondo di esperienze interiori che lo mette nelle condizioni di riflettere su cose non presenti ai sensi. Indubbiamente questa capacità pone l'uomo in una posizione privilegiata rispetto agli animali, e il linguaggio in ciò ha un suo preciso e rilevante ruolo:

«Una percezione innominata è tenue e svanisce tosto dalla mente. Ma quando il suo oggetto ha acquistato un nome, questo nome gli lega, per così dire, le ali, e non lascia più sfuggire, il tien fermo nella presenza della mente; il richiama presente quando se n'è partito; e il rende atto a poter venir colto quando si voglia dall'attenzione, che col mezzo del nome suo si rivolge a lui, il contempla, e il lavora con quante riflessioni meglio gli piaccia».²⁵

Ora, afferma il Roveretano, mediante una parola è possibile significare più concetti; ogni parola è una sintesi, dato che molto raramente una parola significa un concetto solo; essa assorbe una pluralità di concetti. La parola possiede poi la proprietà di completare la percezione; infatti, dice Rosmini, quando l'uomo percepisce un oggetto sussistente, egli se ne forma una certa idea, ma imperfetta. Solo quando pone il nome all'oggetto percepito si ha che l'idea dell'oggetto è completa:

«La ragione di ciò si è che la percezione è un atto molteplice dello spirito, cioè composto di più parti, è un prodotto di più facoltà, come il prova l'analisi di essa percezione. Ora, ciò che dà unità a queste molteplici operazioni dello spirito, ciò che unisce quelle varie parti è un segno a cui le si attacca».²⁶

La riflessione lavora proprio sui segni vocali che fissano le percezioni; mediante i segni vocali essa lega insieme più idee, in questo modo può procedere per via di analisi, dividendo i concet-

²⁵ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, Roma 1983, II, p. 126.

²⁶ *Ibidem*, II, p. 125.

ti, attribuendo a ciascuno di essi un nuovo nome; oppure può procedere sinteticamente unendo i concetti sotto un solo nome. Questo carattere economico dei segni vocali si ritrova anche nelle lingue:

«la natura della lingua, e massimamente delle lingue moderne, è tale che con una sola parola noi veniamo a manifestar un'idea sommamente complessa, cioè composta di molte altre; né solo manifestiamo tutte quelle idee, ma nello stesso tempo anche il nesso che le lega insieme e congiunge in una unità. Per lo che il valor di una parola, quando noi l'abbiamo analizzato, possiamo sovente risolverlo in una ed anche più proposizioni».²⁷

E ciò la dice molto lunga sulla complessità del segno linguistico e sulla sua importanza di ridurre ad unità tutta una serie di operazioni mentali. Rosmini, sulla nota questione relativa a «se il linguaggio riesce a riprodurre i movimenti del pensiero», è convinto che il pensiero non ha niente da perdere dal linguaggio, anzi, ha tutto da guadagnare: tramite esso può procedere più speditamente. Il linguaggio non riproduce tutte le idee e i loro nessi, ciò ostacolerebbe la riflessione; così per renderla più spedita con un singolo segno linguistico racchiude sotto di sé un certo numero di idee con i loro nessi. E tutto ciò la mente lo può fare in piena autonomia rispetto alla realtà proprio sulla base di concetti memorizzati tramite segni vocali. È da notare però il fatto che la mente può procedere autonomamente dalla realtà fino ad un certo punto; infatti, se essa vuole esprimere la verità, è necessario che il suo procedimento non rimanga esclusivamente su un piano strettamente nominale e convenzionale, come stabilì Hobbes²⁸ e, alcuni secoli dopo, certi esponenti dello Empirismo logico (O. Neurath,

²⁷ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, I, n. 142. Rosmini si spiega così continuando: «E così appunto avviene de' nomi di cui parliamo: il nome di uomo, per esempio, equivale a questa proposizione: 'un ente che ha l'umanità'; il nome d'albero: un ente il quale ha delle proprietà che costituiscono l'albero ... E puoi fare il discorso medesimo di tutti gli altri nomi di simil genere» (*ibidem*).

²⁸ È classico a questo riguardo l'esempio della filosofia hobbesiana: Hobbes nel *De corpore* aveva concepito una scienza completamente estranea all'esperienza, una scienza che si svolgeva solo sul piano logico-formale e nominale, nella convinzione che un sapere universale e certo, e quindi vero, è possibile solo divorziando dalla realtà, dall'esperienza. Ma poi sono note le conseguenze che questa scelta gli comportò: l'impossibilità, tra l'altro, di dare fondamento e certezza alla sua visione meccanicistica e deterministica della realtà. Come infatti arrivare a provare razionalmente che la realtà è effettivamente strutturata in questo modo, cioè meccanicisticamente, dopo che con l'esperienza, e quindi con la stessa realtà, ci si è distaccati al fine di fondare una conoscenza scientifica?

R. Carnap),²⁹ ma deve mantenere una stretta relazione con la realtà. Ma con quale realtà? Con la realtà ontologica e metafisica, o meglio, con le leggi ontologiche implicite nell'essenza stessa della realtà.

Dalle diverse funzioni che il linguaggio riveste nei riguardi della riflessione, risulta chiaro che esso è sì strumento del pensiero, ma non nel senso di semplice sussidio che può anche essere messo da parte e richiamato quando fa più comodo. Ecco allora che il linguaggio non è come per Cartesio o per Kant una semplice replica, un duplicato del pensiero; ciò proprio in quanto rappresenta quello strumento che permette al pensiero di procedere nella riflessione. Questa dipendenza del pensiero dal linguaggio può essere senz'altro vista come un risultato desunto dalla gnoseologia di Condillac,³⁰ ma, a differenza del filosofo francese, per Rosmini il pensiero mantiene una sua autonomia e piena distinzione rispetto al linguaggio. Una conferma di tale autonomia del pensiero è data dalla intuizione dell'essere ideale; essa si realizza senza linguaggio. Un'altra conferma risiede nella formazione delle idee universali, la quale non richiede l'uso dei segni linguistici. Ed è l'attività universalizzatrice che produce le idee (le specie),

²⁹ Dal punto di vista del fisicalismo radicale di Otto Neurath, la scienza viene risolta interamente nel linguaggio: la verità delle asserzioni scientifiche dipende dagli 'accordi strutturali' fra quei gruppi di proposizioni costituenti il sistema scientifico totale. Quindi il linguaggio non è più concepito come quella costruzione simbolica posta in rapporto con la realtà (come nel caso del *Tractatus* di Wittgenstein), in quanto è, nell'ottica di Neurath, esso stesso realtà; è per questo che la verità di una proposizione non è determinata dal confronto con ciò che attesta l'esperienza (cfr. J.R. WEIMBERG, *Introduzione all'empirismo logico*, Torino 1950, pp. 320-321). R. CARNAP, in *Logische Syntax der Sprache* (1934), seguendo le idee di Neurath, produsse all'interno dell'Empirismo logico una 'svolta fisicalistica'. Con essa il pensatore di Ronsdorf si staccava dalle posizioni espresse in *Der logische Aufbau der Welt*, affermando che la verifica delle proposizioni scientifiche non avviene attraverso le esperienze ma sulla base di *asserzioni protocollari*, ovvero proposizioni appartenenti allo stesso sistema di linguaggio stabilite su basi convenzionali e pragmatiche. A tale impostazione epistemologica si oppose B. Russell affermando che certi positivisti logici «si sono spinti fino al punto di dire che le parole non debbono mai essere messe a confronto con i fatti, ma dovrebbero vivere in un mondo puro e autonomo, dove dovrebbero essere messe a confronto soltanto con altre parole» (B. RUSSELL, *La mia vita in filosofia*, Milano 1961, p. 146). Il pensiero di Russell era intento a far superare le barriere imposte al linguaggio scientifico da parte dei positivisti logici in modo tale da stabilire relazioni tra linguaggio ed eventi extralinguistici, ovvero rapporti tra enunciati ed eventi.

³⁰ Quanto stiamo dicendo trova conferma nel *Nuovo saggio*: «È noto il merito di Condillac nell'aver chiamata l'attenzione de' filosofi sulla mutua relazione della favella e del pensiero» (cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, I, n. 136, nota 2).

mentre con l'astrazione, propriamente, non si produce nuove idee, ma «muta loro forma e modo di essere»,³¹ dando luogo a idee astratte o di genere.

Abbiamo in precedenza detto che la percezione può essere sia delle cose che dei segni delle cose. I segni delle cose costituiscono le lingue. Mediante le lingue l'uomo si mette in comunicazione con la società, mentre con la percezione si mette in comunicazione con la natura. Il linguaggio e la percezione, dice Rosmini, «sono due fonti e mezzi di sapere: la riflessione è il terzo».³² Il linguaggio come «mezzo di *comunicazione delle dottrine*»³³ costituisce per il Roveretano un vero e proprio depositario di principi e valori della cultura di una società o di un popolo:

«Nel linguaggio che l'uomo riceve dalla società, sono insiti i principi del ragionamento, e nel significato de' vocaboli, specialmente nelle loro etimologie, sono consegnate molte opinioni tradizionali. S'aggiunge che l'uomo dalla famiglia, e dalla condizione sociale a cui appartiene, per la quale gli accade di trattare con una classe di persone più spesso che coll'altre, dalla stirpe, dalla tribù, dal popolo tra cui vive, riceve una certa quantità e qualità di notizie e d'opinioni. Questa istruzione naturale, che è il primo fondamento della cultura maggiore che acquista in appresso, viene comunicata a ciascuno dalla società».³⁴

La società è, continua Rosmini «la prima maestra dell'individuo». Per mezzo del linguaggio la società comunica all'individuo le dottrine sotto quattro diversi modi: «a) come un insegnamento, o b) come una testimonianza, o c) come un consenso, o d) come un'autorità che impone la credenza».³⁵ Per quanto riguarda la comunicazione della dottrina come «insegnamento», molto acutamente il Roveretano osserva che il discepolo potrà conoscere e trarre profitto dagli insegnamenti soltanto se saprà farli propri giungendo egli stesso a dimostrare le loro verità.³⁶ E in ciò Rosmini segue il Vico nel fatto che per conoscere una cosa bisogna «farla». Limitarsi a recepire ciò che viene comunicato non significa anco-

³¹ *Ibidem*, II, n. 499.

³² A. ROSMINI, *Logica*, n. 884.

³³ *Ibidem*, n. 888.

³⁴ *Ibidem*, n. 889.

³⁵ *Ibidem*, n. 888.

³⁶ «L'essere una dottrina soltanto comunicata da altri, non ammaestra veramente colui che la riceve, fino a tanto che questi col suo proprio razioicinio non la ricostruisce e la rifà da se medesimo» (*Ibidem*, n. 890).

ra conoscere veramente le cose significate dal discorso. L'insegnamento ricevuto costituisce quindi un invito a verificare da sé il contenuto comunicato. La comunicazione non determina la conoscenza delle verità nella mente di chi ascolta. È questo un chiaro limite che Rosmini pone al linguaggio inteso come mezzo di comunicazione delle verità.³⁷

In secondo luogo il linguaggio può comunicare le «notizie» come una «testimonianza». La testimonianza è qualcosa di molto importante per l'uomo. Infatti, un individuo non può per via della sua propria esperienza entrare in possesso di certe conoscenze. Che poi sono la gran parte di quelle che possiede. Egli si deve 'fidare', nelle testimonianze altrui. Dice Rosmini:

«La comunicazione per via di testimonianza riguarda i fatti. Testimonio è propriamente quegli che ha percepito il fatto col suo sentimento medesimo, co' suoi occhi, co' suoi orecchi, ecc. ... La testimonianza può essere tramandata per una lunga serie di persone, e si tramanda d'una all'altra persona presente per via di parola, e d'una all'altra persona lontana di spazio e di tempo per via di scritti e di monumenti».³⁸

Un importante ruolo di conservazione delle testimonianze e tradizioni è assolto dalle lingue; in esse:

«giacciono consegnati molti fatti e molte opinioni, come il primo forse di tutti osservò Giambattista Vico; e le lingue sono trasmesse con facilità e fedeltà alle rinascenti generazioni ... Che anzi questa tenacia e durezza de' linguaggi prestò a' primitivi un ammirabile spediente per tramandare e conservare ai posteri gli storici avvenimenti».³⁹

In terzo luogo il linguaggio comunica le notizie come «un consenso». Qui Rosmini si oppone all'eccessiva importanza che i tradizionalisti come Lamennais attribuivano al 'senso comune';

³⁷ Ravvisiamo qui una certa vicinanza a Agostino. In *De magistro*, 11, 36 egli afferma che le parole «ci invitano solo a cercare la cosa, non ce la mostrano in modo da poterla conoscerla. Mi insegna qualcosa solo chi mi presenta davanti agli occhi, o a qualche altro senso del corpo, o anche alla mente, ciò che voglio conoscere». Con ciò Agostino indica nell'esperienza la via per conoscere le cose. Le parole da sole, senza l'esperienza, servono poco alla comprensione di una dottrina. È certo comunque che Agostino rispetto a Rosmini, nel *De magistro*, accentua molto di più i limiti del linguaggio come mezzo di comunicazione di verità.

³⁸ A. ROSMINI, *Logica*, n. 892. «La scienza che tratta del valore e dell'uso de' testimoni, dicesi *Arte Critica*, ed è una parte della Logica, la Logica applicata alle testimonianze».

³⁹ *Ibidem*, n. 932.

secondo essi la ragione individuale ha come unico criterio di verità il *sens commun* del popolo. Per Lamennais, come anche per la scuola scozzese del *common sense* (Reid, Stewart), la ragione individuale di per se stessa è qualcosa di cieco, che si sviluppa attraverso la testimonianza che gli giungono dalla società. Secondo quest'ottica il 'senso comune' costituisce il supremo criterio di certezza. Rosmini vede in ciò l'annientamento della ragione. Il principio della certezza consiste, come egli afferma nel *Nuovo saggio*⁴⁰ prima, e nella *Logica*⁴¹ poi, nell'essere ideale intuito. Ciò che invece Rosmini accoglie dal senso comune è la grande importanza che esso dà alla rivelazione e all'autorità.

Veniamo ora al quarto punto, al linguaggio come mezzo di comunicazione delle dottrine «come un'autorità che impone la credenza». Autorità in senso proprio è solo quella che comunica notizie vere:

«Poiché il concetto rigoroso di autorità importa l'obbligazione di dare consenso a ciò che viene comunicato, e niuno può essere obbligato a dare pieno consenso se non alla verità assoluta, che non si ha che in questi tre modi: per *apprensione immediata*, per *dimostrazione* e per *autorità infallibile*».⁴²

Un'autorità infallibile è, dice Rosmini, quella di Dio. Quelle umane possono sì essere dette autorità, ma impropriamente; quindi «non c'è obbligazione a creder loro pienamente e ciecamente».

Nelle scienze Rosmini consiglia di non disprezzare gli antichi, ma neanche di aderire alle loro dottrine senza prima averle passate al vaglio dell'esperienza.⁴³ Per quanto invece riguarda la giustizia e la vita morale, Rosmini invita a seguire i consigli di «quegli uomini eminenti per integrità di giustizia e specchiata probità e religione».⁴⁴

⁴⁰ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio*, III, n. 1053. Qui Rosmini si oppone espressamente a Lamennais; l'intera VI sezione riguarda proprio la problematica del 'senso comune' e del 'principio supremo della certezza'.

⁴¹ Nella *Logica* Rosmini dedica al criterio di verità e di certezza l'intero III libro.

⁴² A. ROSMINI, *Logica*, n. 939.

⁴³ A questo riguardo, come grande esempio da seguire, il Roveretano addita Galileo Galilei, il quale, al contrario di Bacone, non si limitava a distruggere le dottrine degli antichi, ma insegnava «che le opinioni degli antichi non si devono di primo passo disprezzare, ma solamente si vogliono assoggettare a rigoroso esame per assicurarsi se combaciano col regolo della natura» (A. ROSMINI, *Logica*, n. 944).

⁴⁴ *Ibidem*, n. 942.

Il linguaggio costituisce una insostituibile fonte di comunicazione del sapere; inoltre, come si è visto, «la lingua non s'inventa solamente per comunicare altrui i propri pensieri, ma per fissare il pensiero proprio, dirigere, fermare e concentrare la propria attenzione».⁴⁵ Con l'invenzione della lingua l'uomo soddisfa diverse esigenze del proprio pensiero; senza un sistema di segni l'intelletto potrebbe fare ben poche operazioni. Risulta allora evidente che il linguaggio, secondo Rosmini, assolve molte più funzioni di quelle che egli indicava in quella definizione della *Logica*, che abbiamo in precedenza riportato. Lì il Roveretano sottolineava soltanto la dimensione comunicativa e sociale del linguaggio; ma poi, anche nella stessa *Logica*, egli mette in luce l'importante ruolo che esso riveste nel processo mentale e conoscitivo dell'uomo.

4. *Esperienza e segno vocale*

Rosmini afferma che il linguaggio è un «sistema di segni», questi segni per essere usati, per avere utilità devono significare qualcosa;⁴⁶ altrimenti essi sarebbero soltanto una serie di suoni incomprensibili. Se i segni non significassero qualcosa, non sarebbe possibile la comunicazione, rimarrebbe impossibile ogni dialogo. Ma allora cos'è che fa sì che i segni assumano significato? Ora, uno degli scopi del linguaggio è quello di far intendere le proprie idee e comunicare i propri stati d'animo alla mente dell'ascoltatore; ma senza dare significato alle parole e senza stabilirne l'uso, ciò non sarebbe possibile. Questo uso, dice Rosmini, è stabilito dalla società; la lingua, come «sistema di segni» è da lui intesa come un frutto fatto maturare nei secoli dalla società. In essa, nella lingua, Rosmini coglie il grado di sviluppo civile e sociale dell'umanità, e il linguaggio, di questo progresso ne è un indiscusso protagonista. Il piano della comunicazione risulta fondamentale ai fini dello sviluppo del linguaggio. È nella società che il linguaggio riceve le convenzioni, le regole d'uso dei segni vocali.

⁴⁵ A. ROSMINI, *Psicologia*, III, n. 1532.

⁴⁶ Siamo sulla posizione di Agostino che aveva così definito il segno: «E che, dunque? Un segno, se non può significare qualche cosa, è un segno? – No, non può» (*De magistro*, 2, 3). «Segno è infatti una cosa che, oltre all'aspetto esterno che presenta ai sensi, fa venire in mente qualcos'altro a partire da sé» (AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, I, 1).

Il linguaggio poi, a sua volta, costituisce un elemento essenziale per la vita della società stessa.

Il linguaggio, una lingua, non è mai il risultato di un solo individuo, ma della cooperazione di tanti soggetti intelligenti:

«[La lingua] è essenzialmente l'espressione della società e non mai dell'individuo, se pure un individuo non vuole parlare solo con se stesso, ha diritto la sola società, e solo essa conserva e modifica il valore de' vocaboli, e perciò il valore non sancito dall'uso, *pones quem*, come fu detto sempre, *est arbitrium et jus et norma loquendi*, è un valore nullo, come di moneta, che non ha corso».⁴⁷

Ma questo valore ed uso dei vocaboli la società lo stabilisce arbitrariamente? Oppure lo stabilisce in riferimento a qualcosa? Ora, nell'apprendimento di una lingua si ha una importante condizione:

«se una lingua qualunque si parlasse ad un uomo che non avesse mai avuto sensazioni di sorte alcuna e perciò stesso non idee fattizie; quest'uomo né intenderebbe cosa alcuna di quelle voci di cui componesi la lingua parlatagli; né verrebbe mai a capo d'impararne l'uso per quantunque tempo la udisse. Le sensazioni adunque che danno le percezioni, e quindi le idee prime delle cose sono indispensabili all'uso delle lingue vocali, le quali ricevono da esse il loro valore ed uso, o certo la loro possibilità».⁴⁸

Ecco allora che il significato delle parole, la loro comprensibilità e capacità comunicativa dipende dal legame che esse hanno con la realtà per mezzo delle percezioni:⁴⁹

«le parole non s'intendono se non si sa che cosa significano. Per intendere le parole che udiamo proferire, conviene dunque; 1° avere l'idea della cosa

⁴⁷ Lettera di Rosmini A Don Pietro Orsi a Rovereto, Trento, 5 dicembre 1831 (A. ROSMINI, *Epistolario filosofico*, p. 185).

⁴⁸ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁹ Questo discorso è da Rosmini fatto valere anche per le parole esprimenti realtà soprannaturali. A questo riguardo si faccia particolare attenzione a questa affermazione rosminiana: «La parola 'Dio' per esempio racchiude ella sola e vale assai più per un uomo a cui Dio siasi degnato di palesarsi interiormente; che non delle biblioteche intere di volumi, cui a leggere non bastino le vite di molti uomini, per chi non ha mai interna comunicazione e percezione delle divine cose» (*Antropologia soprannaturale*, tomo I, p. 233). Al fondo del discorso rosminiano, anche in questo caso, c'è l'invito ad intendere, per quanto è possibile, sperimentalmente il significato delle parole, perché esse significano qualcosa, in quanto si riferiscono ad una cognizione formata con l'apporto della percezione sensibile, e quindi dell'esperienza della realtà. Da ciò consegue che, chi capisce più profondamente il significato delle parole è colui che ha avuto esperienza di ciò che le parole esprimono.

significata dalla parola; e 2° sapere altresì che questa parola fu istituita a significare quella idea. Or come abbiamo noi le idee delle cose? Noi non conosciamo propriamente le cose, cioè non ne abbiamo le idee positive se non mediante le percezioni delle medesime, cioè mediante que' sentimenti ch'esse hanno cagionato in noi.⁵⁰

A fondamento del significato dei vocaboli c'è la realtà percepita e poi concepita intellettivamente. Il segno è qualcosa di significante per mezzo dell'idea; si ha così lo schema: segni vocali-idee-cose. L'idea determinata nasce dall'incontro del momento *a priori*, l'essere indeterminato, con quello *a posteriori*: la percezione delle modificazioni operate sulla struttura sensibile dell'uomo (l'idea non è che una determinazione dell'idea indeterminatissima dell'essere mediante l'elemento sensibile); il significato dei vocaboli poggia sull'esperienza della realtà, o meglio, sulla concezione della realtà, dato che essi sono segni delle idee. Le espressioni linguistiche assumono significato per il fatto di rappresentare qualcosa, qualcosa che è o che può essere esperito e quindi percepito.⁵¹

Se consideriamo il linguaggio scientifico, per Rosmini risulta di una importanza fondamentale il fatto che esso, per essere veramente apofantico-assertorio, non deve mancare di un referente di natura esperienziale. Infatti, si conosce effettivamente qualcosa solo quando si entra in possesso della cognizione positiva, e questa si forma anche attraverso il contributo della percezione delle modificazioni sensibili.⁵² Il linguaggio scientifico-apofantico che intende Rosmini è quello che esprime la cognizione positiva di qualcosa e che, per questo, si fonda sul percepito, sull'esperienza. Di ciò egli ne è convinto sin dal *Nuovo saggio*:

⁵⁰ *Ibidem*, I, p. 228.

⁵¹ È per questo che, come afferma Agostino nel *De magistro* (10, 33) non sono le parole che fanno conoscere le cose, ma l'esperienza delle cose stesse. È soltanto attraverso essa che si può comprendere il significato delle parole che le esprime.

⁵² Il sentimento fondamentale corporeo, nella prospettiva rosminiana, costituisce la potenza del sentire. Esso è sintesi di principio senziente con il proprio corpo (termine sentito). Le sensazioni sia interne al soggetto che esterne (extrasoggettive) altro non sono che le modificazioni accidentali di questo sentimento fondamentale sostanziale che di per se stesso è stabile e uniforme. Queste modificazioni costituiscono la materia del conoscere. Tutte le cognizioni positive necessitano di esse. Oltre l'essere ideale l'esperienza empirica ha come presupposto, il sentimento uniforme del proprio corpo. A questo riguardo, si veda in particolare A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, n. 716-1040; A. ROSMINI, *Psicologia*, in particolare il vol. I, dove Rosmini parla dell'essenza sostanziale dell'uomo consistente in un «sentimento fondamentale razionale».

«Noi non possiamo nominare alcuna cosa, se non la conosciamo, e in quanto la conosciamo [ossia ne abbiamo un'idea positiva] ... Se dunque vogliamo adoperare i vocaboli in un senso più esteso, se pretendiamo di volgerli a significare non ciò che concepiamo in un ente, ma anche ciò che potrebbe esserci, ma di cui noi non abbiamo percezione né cognizione di sorte; abusiamo delle parole, e cadiamo poi ragionando negli equivoci e ne' sofismi». ⁵³

L'esperienza per via di percezione di ciò che cade nel sentimento è così importante per il linguaggio da far dire a Rosmini che «la percezione è la prima generatrice dei nomi»; ⁵⁴ e analizzando la percezione troviamo:

«1° l'idea dell'essere indeterminato; 2° il concetto o idea (l'essere ideale limitato dal rapporto che la percezione sensitiva ha con esso); 3° l'atto dello spirito affermando la sussistenza, ossia la realizzazione del concetto». ⁵⁵

Il nome segna quindi il concetto, l'idea viene ottenuta attraverso la percezione intellettuale di ciò che cade nel sentimento. A questo punto occorre fare due precisazioni, la prima riguardo al rapporto segno linguistico - idea, la seconda in riferimento all'esperienza. Quando diciamo che una parola segna un'idea, lo diciamo per comodità; in realtà sono rarissime le parole che segnano una sola idea; come si è già visto, generalmente sotto un nome vengono ad essere segnate una pluralità di idee unite tra loro. Per quanto riguarda l'esperienza, occorre precisare che essa, dal punto di vista del pensiero rosminiano, avviene sempre alla luce dell'idea dell'essere; come dire che il fondamento dell'esperienza in Rosmini, a differenza dei sensisti, dei materialisti, degli empiristi e dei neopositivisti, è metafisico. Quindi, dire che alla base dell'uso dei vocaboli ci deve sempre essere l'esperienza non significa fare di Rosmini un empirista o un sensista, perché l'esperienza, come già si è detto, è soltanto un elemento su cui si fonda la conoscenza, l'altro è l'essere indeterminato e universale, ossia un *a priori* che precede e fonda ogni conoscenza della realtà.

⁵³ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, n. 679-680.

⁵⁴ A. ROSMINI, *Psicologia*, III, n. 1460. L'origine sensibile dei nomi era stata affermata da pensatori come Locke (si veda J. LOCKE, *Essay*, III, I, 5). A questo riguardo è interessante considerare quanto dice L. FORMIGARI in *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese* (p. 175): «questo motivo dell'origine sensibile della denominazione (quello che Vico chiamerà il «principio di etimologia di tutte le lingue») è già presente qua e là nella saggistica secentesca».

⁵⁵ A. ROSMINI, *Psicologia*, III, n. 1460.

Ora però dire che il linguaggio scientifico-assertorio acquista valore gnoseologico e quindi significato in relazione all'esperienza, non significa che tutti i nomi debbano segnare idee positive. Infatti c'è il caso in cui i vocaboli contrassegnano idee ottenute senza ricorrere all'elemento sensibile dato dall'esperienza. Ad esempio, ci sono idee che si ottengono riflettendo sull'essere presente alla mente, in quanto sono in esso implicite. Sono queste le «idee pure» che, in quanto tali, non sorgono con il concorso delle modificazioni sensibili; Rosmini le denomina «idee elementari dell'essere» costituenti le «condizioni di tutti gli umani ragionamenti». Esse sono: idea di unità, di numeri, di possibilità, di universalità, di necessità, d'immutabilità, di assolutezza.⁵⁶ Per via deduttiva, riflettendo sull'essere, si ottengono i principi universalissimi di tutti i ragionamenti, come il principio di cognizione, d'identità, di contraddizione, di sostanza. Nel terzo capitolo avremo modo di vedere che è proprio su tali principi e concetti che il linguaggio scientifico trova la sua struttura fondante per esprimere la verità. Detto questo, chiarita cioè la derivazione non esperienziale di alcuni vocaboli per il fatto di segnare cognizioni dedotte dall'essere intuito, occorre puntualizzare che, nella conoscenza della realtà, e quindi degli enti e del loro ordine intrinseco, non si può prescindere dall'esperienza, dato che senza di essa il solo momento *a priori* non è sufficiente per ottenere la cognizione positiva di qualcosa. In questo senso vale il triangolo: segno vocale - idea (concetto) - cosa (percezione sensibile) che Rosmini indica come condizione essenziale, affinché il linguaggio sia espressione della realtà.

Abbiamo visto che sono gli uomini a stabilire in maniera convenzionale che un dato segno rappresenti una data cosa; e la cosa, come abbiamo visto, per essere segnata, deve essere prima di tutto concepita, perché bisogna innanzi tutto averne l'idea. Cosicché il segno non è segno direttamente della cosa, ma dell'idea della cosa. Il segno si può riferire o a un'«idea imaginale» (idea piena), o a un'idea universale, ma sempre ad un'idea. Rosmini comprende che è l'idea a costituire il significato della cosa. L'idea è il necessario intermediario tra segno e cosa, tra linguaggio e realtà. Prima di stabilire il legame tra parola e cosa bisogna entrare in possesso dell'idea della cosa, e per avere «l'idea prima»

⁵⁶ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, n. 576.

della cosa occorre avere la percezione delle modificazioni sensibili che la cosa produce in noi.

Nella sua metafisica Rosmini ritiene importantissimo ricorrere all'esperienza; in ciò egli prende come esempio il metodo induttivo di Bacone. Ma Rosmini non si arresta a questo, egli attua quel metodo detto «regresso», o «circolo solido»,⁵⁷ che procede dall'universale al particolare e da questo di nuovo all'universale, aggiungendo così un ulteriore grado d'attualità di conoscenza. Esso può dirsi induttivo e insieme deduttivo. Occorre precisare che, proprio per il carattere circolare di questo modo di conoscere, per l'indagine conoscitiva non può essere stabilito un punto di partenza.

Ora però non sempre nell'indagine conoscitiva ci si può riferire a ciò che cade sotto la percezione sensibile: è il caso delle cose soprannaturali. A questo riguardo Rosmini afferma che di esse, con il solo lume naturale, si può ottenere soltanto cognizioni negative; il linguaggio teologico, come vedremo meglio in seguito, incontra dei seri limiti ad esprimere le cose soprannaturali proprio per la mancanza dell'esperienza. Con ciò si viene forse a dire che delle cose soprannaturali non è possibile un sapere scientifico? Rosmini, dunque, esclude che si possa costruire una teologia naturale intesa come scienza? A questa domanda molto problematica potremo rispondere solo quando avremo a disposizione altri elementi della teoresi rosminiana; per ora diciamo solo che il linguaggio teologico mantiene una sua validità, in quanto le sue proposizioni si costruiscono su quel modo logico di argomentare che il Roveretano denomina «integrazione».

5. *La triplice distinzione: segno-idea-realtà*

Tramite un «sistema di segni» la realtà ontologica può essere trasferita, tradotta su un altro piano: quello logico-linguistico. Me-

⁵⁷ Il «circolo solido» è un modo d'argomentare che Rosmini pone a fondamento di tutte le parti della filosofia. Egli lo definisce in questo modo: «passare alla *cognizione attuale del particolare* mediante la *notizia virtuale del tutto*; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla *notizia attuale*, cioè con qualche grado d'attualità, del tutto medesimo'. Questo movimento si chiama *circolo solido*, e anche *regresso*; ed è quel solo con cui procede l'Ontologia, ed è supposto da tutte le parti della Filosofia» (A. ROSMINI, *Logica*, n. 701-702).

dian­te l'ar­ti­fi­cio dei se­gni l'uo­mo ri­co­strui­sce sim­bo­li­ca­men­te la re­al­tà; il lin­gua­gio si ri­ve­la co­si es­se­re un po­ten­ti­ssi­mo stru­men­to nelle ma­ni dell'uo­mo. In que­sta ri­pro­du­zio­ne del re­ale l'uo­mo, co­me ha mo­stra­to la sto­ria del pen­sie­ro, è mol­to spes­so ca­du­to nell'er­ro­re di sca­m­bia­re il pia­no lo­gi­co-­lin­gui­sti­co con que­llo della re­al­tà on­to­lo­gi­co-­me­ta­fi­si­ca da­do alle pa­ro­le un for­te spes­so­re on­to­lo­gi­co. Ros­mi­ni vo­le me­tte­re in chia­ro le co­se tenen­do a di­stin­gue­re i di­ver­si am­bi­ti, fa­cen­do at­ten­zio­ne a non me­scola­re i se­gni vo­ca­li con i re­ali co­me fos­se­ro la ste­ssa co­sa, co­me se ap­par­te­ne­sse­ro tut­ti ad uno ste­so am­bi­to. Ed è si­gni­fi­ca­ti­vo che que­sta di­stin­zio­ne Ros­mi­ni l'ab­bia pro­dot­ta pro­prio in prin­ci­pio di un'o­pe­ra di pu­ra me­ta­fi­si­ca co­me la *Teo­so­fia*. I se­gni, af­fer­ma Ros­mi­ni, si ri­fe­ri­sco­no al pia­no i­de­ale, in quan­to nel mo­men­to in cui so­no usati per con­dur­re la men­te a pen­sa­re un re­ale, essi con­du­co­no la men­te al re­ale at­tra­ver­so l'i­dea del me­de­si­mo:

«On­de la qua­li­tà di se­gno ap­par­ti­ene uni­ca­men­te all'or­di­ne in­tel­le­gi­bi­le, e non al re­ale sen­si­bi­le, ben­ché que­llo che si pren­de per se­gno sia sen­si­bi­le». ⁵⁸

Il fat­to che il se­gno sia un sen­si­bi­le, e pro­prio per que­sto può es­se­re per­cepito, non si­gni­fi­ca che ap­par­te­na all'or­di­ne dei re­ali sen­si­bi­li. La men­te de­ve fa­re mol­ta at­ten­zio­ne a non sca­m­bia­re le co­se con le pa­ro­le, pren­den­do le pa­ro­le co­me co­se re­ali; il se­gno sta sì in lu­ogo della co­sa, ma la men­te non de­ve di­men­ti­care che es­so, il se­gno vo­ca­le, non è la co­sa: «al­tro è dun­que un re­ale, ed al­tro che que­sto re­ale ac­qui­sti qua­li­tà e con­di­zio­ne di se­gno». ⁵⁹

Tut­to l'e­di­fi­cio del «si­ste­ma di se­gni» è fon­da­to sulle i­dee, e all'or­di­ne men­ta­le ap­par­ti­ene. Da ciò de­ri­va una fon­da­men­ta­le con­se­guen­za: il se­gno di­ven­ta ta­le so­lo se con­cepito dalla men­te, al­lo ste­so mo­do la co­sa per es­se­re se­gnata de­ve es­se­re con­cepita, os­sia se ne de­ve pri­ma pos­se­de­re l'i­dea; co­me di­re che io non pos­so se­gnare una co­sa con un vo­ca­bo­lo sen­za pri­ma ave­rne l'i­dea cor­ris­pon­den­te: «I vo­ca­bo­li dun­que es­pri­mo­no gli en­ti in quan­to li con­ce­pia­mo in­tel­let­tu­al­men­te». ⁶⁰ Da que­sto pun­to di vi­sta il se­gno vo­ca­le è pri­ma se­gno dell'i­dea e poi, per mez­zo di essa, della co­sa. C'è poi il ca­so in cui i se­gni lin­gui­sti­ci, co­me i no­mi

⁵⁸ A. ROSMINI, *Teosofia*, I, n. 6.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ A. ROSMINI, *Nuovo saggio*, II, n. 680.

astratti, contrassegnano idee alle quali non corrisponde nessun oggetto reale; ad esempio, «umanità» è un nome che segna un'idea astratta che, in quanto tale, non ha un suo 'oggetto' corrispettivo nella realtà. Infatti, dice Rosmini, essa esiste solo nella mente, è una pura concezione mentale. Ma anche in questo caso i segni linguistici mantengono il riferimento alla realtà nell'atto di segnare il comune, lasciando cadere le note individuali di una certa classe di cose; in questo modo si viene ad operare una importantissima semplificazione della realtà tramite il linguaggio concettuale. Il linguaggio, dal punto di vista rosminiano, rivela la sua forza proprio nella sua capacità di dare espressione alle somiglianze delle cose, che ci si presentano nell'esperienza, mediante la concettualizzazione. In questa operazione di concettualizzazione della realtà si viene così a produrre quelle classificazioni di generi indispensabili alla conoscenza della realtà stessa. Come dire che, nell'ottica rosminiana, in linea con la tradizionale fiducia del pensiero occidentale nel linguaggio concettuale, proprio nell'operazione di distacco dal particolare la realtà può essere chiarita ed espressa.

Ma ritorniamo al rapporto segno vocale-idea. Segno e idea segnata sono due termini concepiti dalla mente; quindi appartengono al piano mentale e non sono due reali sussistenti:

«Il segno, come segno, non è altro che una relazione, e le relazioni sono nell'intendimento e per l'intendimento». ⁶¹

Assodato questo, bisogna però dire anche che, dal punto di vista rosminiano, se è vero che i segni vocali e le idee appartengono tutti allo stesso ordine, quello mentale, è altresì vero che le idee non possono essere confuse con i vocaboli. Le idee hanno una loro natura e non si identificano con i nomi; e questo discorso vale anche per le idee astratte: esse non sono, come volevano i nominalisti, puri nomi. Le idee possiedono una natura diversa dai segni vocali, anche se questi ultimi svolgono nei confronti di esse un compito utilissimo ai fini della loro utilizzazione da parte della mente. Rosmini, in diretta contrapposizione al sensismo di Condillac e all'empirismo di Locke e di Hume, si pone in linea con l'oggettivismo platonico, affermando che tutte le idee si fondano sull'idea prima dell'essere. Tutte le idee presuppongono

⁶¹ *Ibidem*, I, n. 6.

questa forma oggettiva: l'idea dell'essere universale.⁶² Rosmini rimprovera ai sensisti e agli empiristi di eliminare le idee universali riconducendole a puri nomi; ma la sua critica, in tal senso, è indirizzata anche ai filosofi della scuola scozzese:

«il Reid non volle che esistesse nulla tra l'ente reale percepito e lo spirito percipiente; e questa è pure l'opinione dello Stewart. Ora, rispetto agl'individui, l'oggetto reale veramente esiste; chè gl'individui reali esistono: ma rispetto alle idee universali, non avendo queste fuori dello spirito una esistenza, non restava, nel sistema del Reid, modo alcuno di spiegarle. Quindi lo Stewart prese partito di negarle al tutto, affermando ch'elle non sono che merissimi nomi».⁶³

Per Rosmini dire che i segni linguistici si riferiscono immediatamente alle cose vuol dire eliminare le idee, ossia fare delle idee «merissimi nomi». Dal suo punto di vista tra il piano delle parole e quello delle idee c'è distinzione e al tempo stesso rapporto reciproco, di modo che «le parole seguono le idee, e le richiamano per una associazione di memoria fra la parola udita e l'idea; e anco per un'analogia che passa fra l'ordine delle parole, e quello delle idee».⁶⁴

Rosmini, come si è cercato di mostrare, distingue tre piani: quello della realtà, quello delle idee e quello dei segni. Il «sistema dei segni» appartiene all'ambito mentale, anche se le idee non sono segni vocali; il pensiero non si confonde con il linguaggio; quest'ultimo riveste il pensiero, costituisce il veicolo delle sue categorie, ma non si confonde con esso. Dal punto di vista rosminiano, il sistema dei segni non s'identifica con l'ordine delle idee, ma, semmai, lo riproduce.

Le idee universali per Rosmini vivono una vita loro, quella mentale, distinta sia dalla realtà che dai nomi. Da questo punto di vista le idee sono nella mente e non assorbono la sussistenza del reale. Se ciò non fosse, avrebbe ragione l'idealista a far coincidere l'idea con il reale. D'altra parte il piano linguistico non coincide

⁶² «Platone meglio di tutti gli altri, e poi il Leibnizio e il Kant hanno conosciuto, in qualche parte, la difficoltà che si trova nello spiegare il gran fatto delle idee. Ciò che essi posero come elemento fondamentale per spiegare le idee è l'elemento innato» (cfr. *ibidem*, I, n. 367). Rosmini vuole far mantenere all'idea il significato platonico del termine affermando che «L'Idea ha un essere suo proprio, spirituale e superiore alla corporea sensazione» (*ibidem*, I, n. 76, nota 1).

⁶³ *Ibidem*, I, n. 179.

⁶⁴ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, II, p. 77.

con quello delle idee (anche se a questo ambito appartiene); allo stesso modo il linguaggio non fa un tutt'uno con la logica. A questo proposito, nella *Logica*, Rosmini afferma esplicitamente che bisogna distinguere le forme logiche dal linguaggio.⁶⁵ Quest'ultimo costituisce il mezzo necessario per la loro applicazione, ma, le forme logiche non sono semplici espressioni verbali, in quanto queste suppongono quelle.

In precedenza abbiamo accennato al carattere convenzionale del «sistema dei segni» dato dal linguaggio; ma, per non cadere in fraintendimenti, deve essere bene inteso che cosa vuol dire Rosmini quando parla di convenzionalità del linguaggio. Secondo la sua ottica il «sistema di segni», il linguaggio, è una costruzione convenzionale; esso, da questo punto di vista, è il risultato di comuni accordi tra uomini che hanno liberamente stabilito i nomi delle cose. Ora, detto questo, occorre considerare che, per il Roveretano, accanto all'aspetto convenzionale del linguaggio ce n'è un altro necessario derivante dal fatto che il linguaggio non viene costruito in maniera autonoma dal reale, ma in sua dipendenza e relazione. E questo vale sia per il linguaggio quotidiano che, e a maggior ragione, per quello scientifico-apofantico. A questo riguardo vedremo che il linguaggio scientifico, per Rosmini, al fine di esprimere la realtà, incorpora regole e principi logici conformi al piano ontologico-metafisico.

6. *Carattere convenzionale e necessario del linguaggio*

Da quanto Rosmini afferma sul rapporto dei segni vocali con le idee e con le cose, abbiamo il seguente schema: segno-idea-cosa. Alla base di questa concezione c'è l'idea del linguaggio come mezzo di rappresentazione della realtà. È quest'ultima una concezione comune nel pensiero filosofico occidentale; teorizzata da Aristotele, accolta da Agostino e da Tommaso, i quali intesero il linguaggio come specchio del reale, è giunta attraverso i secoli fino ad oggi: si vedano il Wittgenstein del *Tractatus* e diversi neopositivisti che, riprendendo il filosofo austriaco, affermarono il linguaggio come immagine logica del mondo, con la fondamentale differenza, rispetto alla concezione aristotelica, di intendere il

⁶⁵ A. ROSMINI, *Logica*, n. 368.

linguaggio non più come mezzo d'espressione dell'essere delle cose.

Ma tornando allo schema segno-idea-cosa, anch'esso è comune a molti filosofi di ogni epoca; ebbene, come si è detto secondo questo schema, il segno non è direttamente segno della cosa ma dell'idea della cosa. In ciò Rosmini si mostra fedele alla posizione di Aristotele. Quest'ultimo, nel *De interpretatione*, pose fra le parole e le cose le «affezioni dell'anima», ossia le immagini, le rappresentazioni delle cose;⁶⁶ per lo Stagirita i termini linguistici non segnano direttamente le cose, ma le affezioni dell'anima, e queste hanno poi un rapporto diretto e necessario con le cose essendo loro immagini. Ma questo schema lo ritroviamo anche in altri pensatori dell'età moderna come Locke. Egli, nel terzo libro del suo *Saggio sull'intelligenza umana*, dedicato proprio al problema del linguaggio, afferma che le parole sono «segni delle idee» e queste segni delle cose.⁶⁷ Naturalmente dietro questo comune schema: segno vocale idea-cosa, si celano poi profondissime differenze filosofiche, ma quello che qui importa è rilevare il contesto speculativo in cui la concezione rosminiana del linguaggio si colloca.

Con lo schema parola-idea-cosa Rosmini condivide con Aristotele e Locke (nonostante le differenti concezioni ed esigenze teoretiche) anche una certa concezione convenzionale del linguaggio.⁶⁸ Vediamo di chiarire questo punto. Per i tre filosofi, tra suoni articolati e idee (Aristotele parla di affezioni dell'anima, ma il discorso non cambia) non c'è nessun legame necessario, come dire che l'uomo ha deciso in modo convenzionale di denominare un'idea, e quindi una cosa, con un nome piuttosto che con un altro. Di fatto il convenzionalismo si arresta qui, alla scelta dei nomi, perché poi per essi il convenzionalismo non si estende anche

⁶⁶ «... è vero che le parole del linguaggio sono convenzionali. Tant'è che variano da una lingua all'altra. Ma esse si riferiscono pur sempre ad affezioni dell'anima, che sono le medesime per tutti e costituiscono le immagini di oggetti, già identici per tutti» (ARISTOTELE, *De interpretatione*, I, 16a, 5).

⁶⁷ Cfr. J. LOCKE, *Essay*, III, II, 1.

⁶⁸ Sull'arbitrarietà del linguaggio, Locke, nel suo *Saggio sull'intelligenza umana*, afferma che l'imposizione dei segni alle idee non avvenne «per una qualche connessione naturale fra suoni articolati particolari e certe idee, giacché allora non ci sarebbe che un solo linguaggio tra tutti gli uomini; ma per imposizione volontaria, mediante la quale una data parola è arbitrariamente assunta come contrassegno di una data idea» (J. LOCKE, *Essay*, III, II, 1).

all'uso dei nomi e quindi alle regole che presiedono questo uso. Infatti, queste regole di legare i nomi non sono arbitrarie ma necessarie; di qui il carattere necessario del linguaggio. E per quale motivo le regole con cui vengono usati i nomi sono necessarie? Ossia, su che poggia la necessità delle regole con cui si usano i segni vocali? Il carattere necessario del linguaggio deriva dal fatto che i modi di unire e di dividere le parole non sono arbitrari o convenzionali, ma dipendono e sono in rapporto con i modi di unirsi e di dividersi delle idee, e questi ultimi sono condizionati, e quindi in rapporto, con i modi di unirsi e separarsi delle cose. L'arbitrio si arresta alla scelta dei nomi e non si estende al modo di usare i segni linguistici.

Nel modo di considerare il linguaggio c'è una forte affinità tra tanti diversi filosofi occidentali, nonostante che abbiano una visione della realtà completamente diversa tra loro, come nel caso di Aristotele, Locke e Rosmini. Ciò che sta alla base della concezione occidentale del linguaggio è l'idea di un linguaggio come mezzo di rappresentazione della realtà; lo schema segno linguistico-idea-cosa ne è l'aspetto senz'altro più ricorrente.

Abbiamo detto che l'arbitrio nel linguaggio si arresta alla scelta dei nomi e non si estende anche alle regole d'uso di questi segni. Il linguaggio, si è visto, per Rosmini si sviluppa con l'opera non di un solo individuo, ma con il contributo della società intera. La società stabilisce convenzionalmente la denominazione delle cose, ossia i nomi da attribuire ad esse, ma l'arbitrarietà, ammesso che il linguaggio voglia esprimere come stanno le cose, finisce qui. Questi vocaboli devono il loro significato al fatto che rappresentano qualcosa; esso quindi viene costruito in dipendenza alla realtà e non in maniera autonoma da essa. Ma questa dipendenza dalla realtà, al fine di avere uno strumento idoneo ad esprimerla, deve riguardare anche le regole dell'uso dei segni vocali.⁶⁹

⁶⁹ Per capire meglio questo discorso è utile considerare una concezione del linguaggio totalmente opposta a questa espressa da Rosmini quale sarà quella del Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*. Qui egli afferma che le regole del linguaggio non sono suscettibili di cambiamenti a piacimento, nel senso che nessun individuo può alterarle di sua spontanea iniziativa, pena l'autocondanna alla incomunicabilità. Ma, e qui sta il punto, queste regole sono stabilite arbitrariamente in maniera autonoma dalla realtà. Infatti il linguaggio, dice Wittgenstein, «riposa su convenzioni»; e ciò di cui ha bisogno la convenzione è solo il consenso sociale. Da questo punto di vista della convenzionalità delle regole il significato dei termini non risiede più nella relazione con la realtà (come lo stesso Wittgenstein sosteneva nel *Tractatus*), dato che dipende dal contesto d'uso in cui l'attività linguistica si costituisce: il significato di una parola è il suo uso nel linguaggio.

Da ciò deriva il carattere necessario del linguaggio, specialmente di quello scientifico, chiamato al ruolo di strumento in servizio della verità. Questo carattere necessario del linguaggio, dato dal fatto che dipende da regole non arbitrarie, è importante non solo per il linguaggio scientifico ma anche per quello comune; altrimenti esso verrebbe meno a quello che Rosmini indica essere uno dei scopi principali del linguaggio, la comunicazione. Comunicazione che ha come riferimento la realtà, il come effettivamente le cose stanno.⁷⁰

7. *Logica, «sistema di segni» e verità*

Rosmini ci parla del linguaggio come «sistema di segni»; con «sistema di segni» egli si riferisce ad un sistema organizzato di segni, il che è come dire che è l'organizzazione e la relativa combinazione che dà importanza ai segni stessi, che altrimenti resterebbero isolati e legati alle singole percezioni così da essere incapaci di esprimere i nessi delle idee. Per il Roveretano il complesso organizzato di segni deve seguire delle regole, e queste regole linguistiche che riguardano il modo di unire e separare i segni, devono essere usati secondo i principi logici del ragionamento.

Il linguaggio scientifico, dal punto di vista rosminiano, deve plasmarsi sulle leggi logiche del pensiero; solo così può aspirare ad essere strumento in servizio della verità. Perché il linguaggio scientifico deve strutturarsi secondo le leggi logiche? Perché esse altro non sono che la traduzione sul piano logico-linguistico delle leggi dell'essere e quindi, se il linguaggio vuole essere aderente alla realtà, le deve incorporare. Il linguaggio scientifico nel modo di unire e dividere le idee mediante il proprio sistema di segni, deve tener conto delle leggi immutabili del pensiero; solo in que-

⁷⁰ È da notare l'imperfezione dei vocaboli assunti per veicolare il pensiero. A questo riguardo Rosmini afferma: «I vocaboli che compongono i diversi idiomi sono stati istituiti, acciocché servano sufficientemente agli usi comuni della società, a cui ciascuna lingua appartiene, e non a tutti gli usi possibili. Di qui le scienze trovano bene spesso difetto nelle lingue (A. ROSMINI, *Logica*, n. 370). Quindi il linguaggio scientifico deve fare i conti con le imperfezioni che gli derivano dal linguaggio comune. Rosmini afferma, sempre nella *Logica*, che il linguaggio scientifico si deve emendare da questi limiti derivanti dal linguaggio comune attraverso la comprensione delle imprecisioni e improprietà di esso.

sto modo per Rosmini le sue proposizioni riuscirebbero nell'intento di rispecchiare il modo di unirsi e separarsi delle cose, ovvero l'ordine intrinseco degli enti virtualmente contenuto nell'essenza dell'essere. Da questo punto di vista i principi logici si distinguono dal linguaggio, le forme logiche sono tutt'altra cosa che segni nominali o voci.⁷¹ In questo senso la logica non è una grammatica; nel medioevo, in certi casi, lo studio della logica si era appiattito ad una mera analisi dei termini linguistici e delle proposizioni, perdendo così di vista il carattere fondante e necessario della logica che risiede, per Rosmini, nell'essenza stessa dell'essere. Nonostante ciò, la logica, secondo il Roveretano, deve continuare ad occuparsi del linguaggio, perché essa deve riuscire nel suo intento di fornire regole e principi logici necessari al retto ragionamento e quindi alla corretta costruzione delle proposizioni linguistiche,⁷² le quali, essendo giudizi espressi con vocaboli,⁷³ sono il mezzo attraverso cui si svolge il pensiero e il ragionamento.

Come si vede, da quanto fino ad ora è stato detto, quello che deve percorrere il linguaggio, quello scientifico in particolar modo, è, secondo Rosmini, un percorso obbligato. L'arbitrarietà del linguaggio si arresta lì sul nascere, cioè nella scelta dei vocaboli a segnare idee e cose. Del resto, dal punto di vista rosminiano, un'arbitrarietà spinta più oltre, che vada cioè ad investire le regole d'uso dei segni, darebbe luogo ad un linguaggio completamente avulso dalla realtà e quindi incapace di esprimerla. In fondo, per il Roveretano, un linguaggio astruso dalla realtà comporterebbe il rinnegamento di se stesso, e cioè l'abolizione del suo ruolo di mezzo di espressione e comunicazione della verità. Per rimanere fedele al suo compito è necessario che esso, oltre a dover tener conto della connessione delle idee formate ricorrendo all'esperienza, obbedisca alle condizioni imposte dall'essere, e che quindi fondi le sue regole sui principi logici del ragionamento. Questi ultimi costituiscono il carattere necessario della struttura del lin-

⁷¹ *Ibidem*, n. 368.

⁷² Nel II libro della *Logica*, Rosmini opera una classificazione delle proposizioni ed enuncia delle regole «per conoscere la verità e la falsità dei giudizi e delle proposizioni» (A. ROSMINI, *Logica*, libro II, n. 401 e 402); questo è un chiaro esempio di ciò che per Rosmini significhi enunciare regole, al fine di saper usare, e quindi classificare, comporre e relazionare, le proposizioni linguistiche. Per una maggiore esposizione dell'argomento rimandiamo al capitolo terzo.

⁷³ *Ibidem*, n. 374.

guaggio e non sono stabiliti convenzionalmente, ma ricavati dall'ordine intrinseco dell'essere. Su questa base gli enunciati rosminiani vogliono esprimere l'effettivo ordine degli enti e non si accontentano di esprimere verità dedotte da primi principi stabiliti dagli uomini per via convenzionale.

La concezione rosminiana del linguaggio come mezzo di espressione della verità mostra poi un altro fatto: quello della irriducibilità della verità al linguaggio, nel senso che la verità trascende il linguaggio. Il che significa chiaramente che la verità non si risolve nelle proposizioni, ma si trova fuori di esse; ed esse, le proposizioni, esprimono il vero proprio in quanto presuppongono e muovono dalla verità, e in particolare dall'essere intuito, che pertanto costituisce il fondamento di tutti gli enunciati, la fonte di tutto il dicibile umano. Esso virtualmente contiene tutto ciò che l'uomo può predicare dell'essere, tutto quello che può dire della realtà esperita, percepita.

La verità è trascendente rispetto al linguaggio; e lo è anche rispetto al soggetto umano, solo nel senso che, per Rosmini, è possibile fondare oggettivamente il pensare e il dire dell'uomo. Ma continuare questo discorso ci porterebbe troppo lontano e pertanto lo rinviemo al terzo capitolo.

Nel prossimo capitolo affronteremo invece un altro importante aspetto della concezione rosminiana del linguaggio: quello relativo al ruolo, fondamentale per Rosmini, che il linguaggio gioca nell'ambito dello sviluppo mentale, spirituale e civile dell'uomo, nonché della funzione che il linguaggio riveste nell'uso e nella formazione delle idee astratte, le quali, come afferma lo stesso Rosmini, sono la parte più nobile del pensiero, quella su cui si fonda il linguaggio scientifico.

Linguaggio e sviluppo psicologico dell'uomo

1. *Potenzialità dell'uomo nell'apprendimento del linguaggio*

In questo capitolo cercheremo di cogliere il ruolo che il linguaggio riveste per Rosmini nello sviluppo psicologico¹ dell'uomo. Un ruolo, come vedremo, non marginale, ma di prim'ordine, quello giocato dal linguaggio nello sviluppo dell'uomo, considerato sia dal punto di vista filogenetico che ontogenetico. Infatti, senza il linguaggio l'uomo rimarrebbe inattivo o per lo meno deficitario nelle sue facoltà, le sue potenzialità non avrebbero modo di esplicarsi, ed egli non potrebbe farne libero uso. E ciò accadrebbe anche se l'uomo, per sua natura, si trova aperto alla verità e ne è strutturato ontologicamente.

L'intuizione dell'essere costituisce il primo presupposto di tutto l'umano conoscere; esso è quell'atto primo dell'intendere che si dice potenza rispetto agli atti secondi dati dalle singole idee. L'altro elemento originario della conoscenza è il sentimento, ovvero, l'atto primo del sentire costituito dal sentimento fondamentale corporeo. Attraverso di esso l'uomo percepisce il proprio corpo in due modi totalmente differenti: come soggetto e come

¹ Parlando di Psicologia, occorre precisare che lo si fa nel senso inteso da Rosmini (che è poi quello che gli giunge dalla tradizione filosofica occidentale) come «scienza dell'anima umana» (A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 50). La trattazione dello sviluppo dell'uomo dal punto di vista psicologico riguarda, come vuole Rosmini, lo sviluppo complessivo dell'uomo, in quanto, egli afferma, l'anima è il «soggetto umano». In questo senso la Psicologia viene a coincidere con l'Antropologia (dato che anche quest'ultima è la «scienza dell'uomo»). Ecco i passaggi della *Psicologia* in cui Rosmini espone questa coincidenza: «Ora l'anima non è tutto l'uomo se per *uomo* s'intende la natura umana, o si considera l'anima divisa dal corpo. In tal caso la Psicologia è una di quelle scienze che abbiamo detto incomplete (n. 2, 7-9) ... Tuttavia se l'anima si considera unita al corpo, se si considera in tutte le sue relazioni col corpo, e se si prende la parola uomo a significare il *soggetto umano*, in tal caso si può dire che l'anima sia tutto l'uomo poiché ella è il soggetto» (*ibidem*, n. 10).

extrasoggettivo; nel primo modo il corpo è percepito come parte del soggetto, nel secondo viene invece percepito alla stregua di come vengono sentiti tutti gli altri corpi distinti dal proprio.²

Il sentimento fondamentale corporeo come atto primo del sentire è detto potenza rispetto a tutti gli atti secondi, che sono lo stesso sentimento fondamentale corporeo modificato in una certa maniera, le sensazioni altro non sono che modificazioni del sentimento fondamentale corporeo. Rosmini ha distinto la potenza del senso da quella dell'intelletto, ma con ciò non si deve credere che tra queste due potenze vi sia dualismo; infatti, esse sono sì distinte tra loro, cosicché l'una non si confonde con l'altra, ma hanno poi in comune una stessa radice, uno stesso principio. Unico è il principio, sensitivo e intellettuale ad un tempo, cosicché le due potenze si distinguono tra loro in quanto lo stesso principio possiede due termini: l'essere ideale e il corpo. Il principio in relazione all'essere ideale dà luogo alla potenza dell'intendere, in relazione al corpo costituisce la potenza del sentire.³

Il sentimento e l'idea dell'essere sono «i rudimenti di tutte le cognizioni umane»;⁴ essi, in quanto primi, non possono essere oggetto di deduzione, e per Rosmini sono due postulati non arbitrari ma necessari, in quanto sono i due fatti originari e costitutivi della natura umana. Questi due elementi originari possiedono un doppio aspetto: uno gnoseologico («tutte le cognizioni adunque non sono che lo svolgimento di questi due principi: questi sono i soli materiali con cui si fabbrica l'edificio dello scibile»)⁵ ed uno ontologico (l'essere ideale e il sentimento, sintetizzando, strutturano ontologicamente l'uomo facendolo essere un ente razionale).

Ora però l'uomo, se rimanesse nella sua condizione naturale, senza che le forze che si trovano fuori di lui giungessero a solleccitarlo in qualche maniera, non potrebbe muovere la sua intelligenza; tutto rimarrebbe in piena quiete. Affinché l'intelligenza, prodotta dall'unione-sintesi del principio intellettuale con il termi-

² L'osservazione rosminiana circa la duplice maniera di percepire il nostro corpo costituisce il fulcro della dottrina del sentimento fondamentale corporeo. A questo riguardo si veda in particolare il A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 706-707.

³ A proposito delle potenze dello spirito umano si vedano: A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 1007, 1009, 1022; *Psicologia*, II, n. 937, 947, 949, 1328; *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 510-525.

⁴ A. ROSMINI, *Psicologia*, Roma 1988, I, n. 12.

⁵ *Ibidem*, n. 15.

ne ideale inteso, cominci a muoversi, occorre che l'uomo entri in relazione con qualcosa di diverso da lui, occorre che si rapporti con dei reali che colpiscano i suoi sensi, cioè con dei sussistenti che modifichino il suo sentimento fondamentale corporeo. Questo perché la nostra facoltà di ragionare non possiede un'energia in sé indipendente dagli stimoli esteriori:⁶ «la mente umana non può produrre a se medesima veruna scienza senza che gliene venga da straniera cagione proposta la materia».⁷ Ciò significa che le sensazioni, gli stimoli sensibili, mettono in movimento l'intelligenza che così può iniziare ad elaborare le prime cognizioni. Le sensazioni forniscono la materia del conoscere, costituendo il momento particolare e determinato della conoscenza. L'altro elemento fondamentale della conoscenza è dato dal momento universale, dall'essere ideale che costituisce la forma di tutte le umane cognizioni. Nella percezione intellettuale questi due elementi vengono uniti, sintetizzati; mediante questa percezione l'uomo entifica ciò che sente. La percezione è un atto semplice dello spirito, con la quale esso riconosce e pone un diverso da sé, il reale sussistente.

La prima applicazione dell'essere ideale alle sensazioni segna il momento nel quale lo sviluppo dell'uomo, come essere intelligente, comincia. Le sensazioni, modificazioni del sentimento fondamentale, sono stimoli che muovono l'attenzione intellettuale dell'uomo. Quindi, da un lato l'uomo non potrebbe iniziare la sua attività intellettuale senza entrare in relazione con le forze ad esso «straniere», dall'altro occorre che lo spirito eserciti la propria attenzione sulle sensazioni. Ma perché lo spirito non può iniziare ad esercitare la propria attenzione se non dietro gli stimoli esteriori? L'attenzione non è per il Roveretano un atto primo e costitutivo del soggetto umano; occorre precisare che nell'intuizione dell'essere ideale vi è una prima attività, ma questa attività è del tutto irriflessa e non è ancora attenzione.⁸ L'attenzione, non essendo un atto primo e costitutivo dell'uomo, ma un atto secondario ed accidentale che ha per fondamento l'intuizione dell'essere, necessita delle sensazioni accidentali, affinché essa venga eccitata. L'attenzione non appartiene al senso; infatti è una virtù dell'in-

⁶ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 515.

⁷ A. ROSMINI, *Teodicea*, Roma 1977, n. 86.

⁸ Quindi questo tipo di attività non è ancora quell'attività che mette in movimento l'umana intelligenza.

tendimento,⁹ è «quella forza dello spirito, che dirige l'intendimento a questi piuttosto che a quelli oggetti».¹⁰

Quando l'uomo per la prima volta esercita con la percezione intellettuale la propria attenzione su qualcosa, si accorge che sussiste un qualche cosa e nell'accorgersi di questo esercita una parola interiore.¹¹ La prima parola dell'uomo è detta interiormente; essa non è ancora parola vocale, ma, se lo fosse, esprimerebbe questo senso: «un ente io sento nel mio senso». Nella sua prima parola, che è parola interiore, il soggetto esprime solo la sussistenza di un ente sentito, ma essa segna l'alba dell'attività dello spirito umano. Questo inizio dell'attività intellettuale è un «istante solenne», che Rosmini individua nel primo sorriso del bambino;¹² questo primo sorriso esprime una parola interiore affermatrice di verità.

Ora non tutte le sensazioni eccitano la prima attività umana, ma soltanto quelle, dice il Roveretano, che «contengono un sentimento di bisogno».¹³ In questo primo momento della vita dell'uomo, l'intendimento percepisce solamente l'azione di un ente diverso dal soggetto, senza pensare al modo di questa azione; ossia il soggetto sa che c'è qualcosa che agisce su di lui, ma non si rende ancora conto di come esso agisce. Più tardi, afferma Rosmini, il soggetto stimolato dai suoi bisogni arriva a porre l'attenzione sul modo di agire dell'ente, perfezionando così la sua percezione.

Ma il primo grande salto l'umana intelligenza lo compie quando il fanciullo comincia a nominare e a fissare le percezioni tramite dei segni, che egli mutua dalla società:

«Gli comincia dunque la terza età col linguaggio: l'apprendimento dei segni delle cose è veramente un nuovo e gran passo dell'umana intelligenza: la prima parola vocale che intende e che pronuncia il fanciullo, è un'epoca importante di tutta la sua vita».¹⁴

L'intelligenza umana allora non solo entra in attività dietro gli stimoli dei sussistenti reali, ma anche in seguito agli stimoli

⁹ Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, I, n. 73-74, 78.

¹⁰ A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, Palermo 1973, n. 105.

¹¹ *Ibidem*, n. 104.

¹² «L'intelligenza del fanciullo si apre col riso, che segna il principio della seconda età» (*ibidem*, n. 154).

¹³ *Ibidem*, n. 98.

¹⁴ *Ibidem*, n. 155.

dei segni vocali che, anche in questo caso, sono percepiti come dei sensibili alla stregua di quelli reali. Questi stimoli vengono esercitati da altre intelligenze; ecco allora che la mente, per la sua crescita e sviluppo, necessita di altre menti, da questo punto di vista la società svolge un ruolo fondamentale: essa stimola il fanciullo con un «sistema di segni», che risulta poi fondamentale, in quanto mette in movimento la sua riflessione, e tramite la riflessione egli può poi salire da un ordine di intellezioni all'altro, arrivando così alla formazione delle idee astratte, che segnano un altro fondamentale passo sulla via dello sviluppo intellettuale. Ma vediamo per gradi come il fanciullo arriva a questo punto.

2. *Segno vocale e percezione intellettuale*

Il fanciullo per necessità naturale, spinto dal bisogno, produce dei suoni in corrispondenza alle sue cognizioni. Questi suoni non sono ancora linguaggio articolato, ma, dice Rosmini, «materia del linguaggio», cioè qualcosa su cui verrà poi costruito il linguaggio vero e proprio. Inizialmente per il bambino il linguaggio non è che «una serie di sensazioni dell'udito».¹⁵ Egli, in questa fase, unisce queste sensazioni alle immagini delle cose, e ciò lo fa mediante quella che Rosmini chiama «seconda forza unitiva» (che consiste nell'associare le sensazioni alle immagini).¹⁶ Successivamente, il bambino, dopo aver congiunto i suoni alle immagini, quando gli si ripresenta una certa sensazione legata ad una certa immagine, è incline a completare la sensazione pronunciando un suono (ciò in ragione di quella che Rosmini chiama quarta funzione della forza unitiva, che è quella di formare un sentimento solo di più sentimenti parte passivi e parte attivi).¹⁷ A questo punto, afferma Rosmini con attento spirito di osservazione, soccorso in seguito al suono, il bambino è portato ad unire il sentimento attivo del suo gridare con le sensazioni passive del soccorso; cosicché, grida e piacevoli sensazioni procurate dal soccorso diventano per lui una sola cosa.

¹⁵ *Ibidem*, n. 164.

¹⁶ Cfr. A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 463.

¹⁷ *Ibidem*, n. 479.

In *Del principio supremo della metodica* (1839, poi interrotto nel 1840), Rosmini, avvalendosi anche dei risultati gnoseologici acquisiti nel *Nuovo saggio* (1830), ci propone una vera e propria fenomenologia del linguaggio, presentandola in un ambito pedagogico e in stretta relazione con lo sviluppo intellettivo dell'uomo.

Fino a questo punto dello sviluppo infantile siamo ancora sul piano della sola animalità. Ciò significa che il fanciullo con l'attività appena accennata non si comporta diversamente da altri esseri non dotati di intelligenza. Ma ben presto, come afferma il Roveretano, il vocabolo diventa una sensazione che s'associa con la percezione intellettuale; in questo modo il bambino ravviva la sua percezione e il vocabolo entra a far parte della percezione stessa, la quale è una percezione complessa perché comprende più sensazioni. A questo punto nella mente del bambino, grazie all'operazione di fissare le percezioni con dei nomi, si attua il seguente meccanismo: «al risuonar del nome si risveglia in lui subito la percezione avuta di quell'oggetto o idea imaginale».¹⁸ Con il nominare le percezioni avute mediante nomi, il fanciullo procede alla memorizzazione delle percezioni, e quindi delle sue esperienze; Rosmini fa notare come quelle percezioni che non abbiano ricevuto una denominazione vengano irrimediabilmente perdute. Il fanciullo, proprio mediante la denominazione delle proprie percezioni, può cominciare a gettare le sue coordinate sul mondo, indispensabili per il suo orientamento nella realtà. Seguendo questa via il linguaggio consente poi al fanciullo di formare pensieri relativi a cose assenti, ossia relativi a ciò che non cade attualmente sotto i suoi sensi.¹⁹ Quando sente una parola o al risveglio, gli tornano insieme nella mente le memorie e le idee degli oggetti. Il linguaggio diviene dunque «una specie di *memoria artificiale* della facoltà della *reminescenza*».²⁰

Il linguaggio è così lo strumento indispensabile per sollevare l'uomo, già in tenerissima età, dal frammentario e variegato mondo delle sensazioni e percezioni; esso, inoltre, gli consente di memorizzarle, costruendosi il mondo delle proprie esperienze. Intanto con questo primissimo lavoro interiore il fanciullo mette in atti-

¹⁸ A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 166.

¹⁹ «Questo passo poi spinge lo spirito alla cognizione delle cose invisibili» (*ibidem*, n. 167).

²⁰ *Ibidem*, n. 166.

vità le sue facoltà,²¹ il cui inizio è da Rosmini colto nella pronuncia di quella parola interiore con la quale il fanciullo percepisce un qualcosa diverso da sé.

3. *Il «verbo della mente»*

Giunti a questo punto è opportuno fare un passo indietro per considerare da vicino proprio quella «parola interiore», che segna il momento nel quale l'intelligenza si apre all'attività. La «parola interiore», detta anche «verbo della mente»,²² non è che l'affermazione che lo spirito fa di un reale mediante percezione intellettuale. La mente inizialmente si trova in una condizione di assoluta quiete,²³ fissa nella primitiva ed originaria intuizione dell'essere ideale. Contempla l'essere in perfetto silenzio:

«La mente poi da questa quiete non è mossa a consentire che quella cosa sussiste, se non per l'impulso delle sensazioni interne ed esterne. Da queste dunque comincia ogni discorso e parola della mente».²⁴

Il verbo della mente consiste in una affermazione di realtà, ma esso non è ancora linguaggio articolato. Questo verbo della mente, oltre a segnare l'inizio dell'attività intellettuale dell'uomo, è condizione del linguaggio sia interiore che esteriore. Quello interiore ha inizio proprio con la prima parola interiore; ed è proprio questo che poi diventerà linguaggio articolato e su questa via linguaggio esteriore, ovvero mezzo necessario all'uomo per comunicare con i propri simili. Ecco allora che da queste considerazioni emerge un aspetto fondamentale del linguaggio: quello di

²¹ «Nella seconda età l'intelligenza comincia il suo movimento; le percezioni e le idee imaginali si formano: e quindi una nuova attività si deve sviluppare: perocché da ogni passività nasce nell'uomo una attività: dall'intendere dunque deve scaturire un'attività razionale, il moto della volontà. Il primo moto della volontà consiste in quelle consiste in quelle volizioni che abbiamo dette *affettive*» (*ibidem*, n. 132).

²² Parlando del «verbo della mente» Rosmini si rifà ad Agostino e a Tommaso; quest'ultimo, seguendo Agostino, lo definisce come «l'atto interno dell'anima, cioè il concetto della mente, espresso esteriormente con le parole» (*De differentia verbi divini et humani*, I, n. 287). Anche Rosmini, come Agostino e Tommaso, distingue il verbo divino e il verbo umano. Di questa distinzione parleremo nel quinto capitolo.

²³ L'intuizione dell'essere ideale costituisce sì una prima attività ma, come si è visto, non è ancora quella attività della vita riflessa dell'uomo.

²⁴ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 534.

essere radicato nell'interiorità dell'essere umano, e ciò proprio in quanto il linguaggio ha il suo germe in quella parola interiore che muovendo il pensiero offre il presupposto per la comparsa del linguaggio articolato.²⁵

Il discorso interiore risulta necessario all'uomo per la sua prima presa di coscienza di se stesso; secondo Rosmini alla coscienza di sé l'uomo arriva passando attraverso vari gradi. La coscienza, infatti, non essendo un atto primo e costitutivo dell'uomo ma un atto secondo e quindi acquisito, compare solo quando egli è giunto ad una certa soglia di sviluppo intellettuale. Ebbene, venuto il momento, la presa di coscienza dell'uomo ha inizio proprio nel pronunciamento di quella parola interiore con la quale egli si afferma nella propria sussistenza: in questo modo la parola interiore segna il primo passo verso la nascita dell'«Io». Cosicché, dice Rosmini nella *Teosofia*, l'anima giunge a pronunciare «il più perfetto verbo che ella possa pronunciare, quando afferma se stessa: questa affermazione in qualche modo le è essenziale, come persona».²⁶

E allora che cosa vi è anteriormente ad ogni verbo della mente? Come percezione che l'uomo fa di sé, esso non costituisce un atto primo dello spirito; infatti presuppone l'essere inteso e i reali finiti, «e il verbo umano consiste nel congiungere quello con questi, cioè nel predicare l'atto dell'essere de' reali finiti e così formarli a se stesso e conoscerli come enti in sé essenti».²⁷ Affinché questo atto della parola interiore sia fatto dallo spirito, occorre che lo spirito trovi nell'oggetto una dualità, quella dualità che poi diventa predicato e soggetto; solo in queste condizioni lo spirito può poi emettere un giudizio di realtà, ovvero parola interiore-verbo della mente. Infatti, finché lo spirito rimane fisso nella primitiva contemplazione dell'essere ideale, non è per lui possibile alcun giudizio, in quanto l'ente ideale infinito è diviso da ogni reale e nella sua uniformità non ammette molteplicità in se stesso.

²⁵ «Parola interiore – in cui prende corpo, per così dire, il pensiero e di cui l'uomo si serve come strumento del pensare – che si farà parola articolata e quindi, ma solo secondariamente, mezzo di comunicazione, linguaggio esteriore» (M. MANGANELLI, *Il segno nel pensiero di Antonio Rosmini*, Milano 1983, p. 30).

²⁶ Rosmini continua affermando: «due generi degli enti reali afferma: gli enti persone, e gli enti impersonali. Il primo degli enti personali che afferma è se stesso ... Il verbo con cui afferma l'altre persone è posteriore al verbo con cui afferma se stesso» (A. ROSMINI, *Teosofia*, IV, n. 1322).

²⁷ *Ibidem*, IV, n. 1318.

Quindi, per affermare o negare, lo spirito deve entrare in relazione con qualche ente reale, fonte della pluralità. Il verbo della mente nasce con la percezione del dato reale e consiste in un giudizio di realtà.

Sembra allora che il verbo della mente, in quanto percezione intellettiva di un ente reale, si identifichi con l'idea, dato che l'idea particolare nasce proprio dalla percezione intellettiva del dato sensibile; ma se si viene a considerare la concezione rosminiana dell'idea particolare, vediamo che essa si distingue dal verbo della mente. Infatti l'idea della cosa si arresta alla possibilità della cosa, e non mi dà l'esistenza della cosa; invece con il verbo della mente si percepisce che qualcosa sussiste, e con esso si passa all'affermazione di qualcosa. Da questo punto di vista l'idea è prodotta da un giudizio ideale e, afferma Rosmini nella *Logica*, «i giudizi ideali sono quelli che si presentano alla mente come possibili a pronunciarsi, senza che l'uomo dia loro né l'assenso, né dissenso»,²⁸ mentre il verbo della mente consiste in un giudizio reale, e i giudizi reali «sono quelli a cui, dopo essersi presentati alla mente come possibili, l'uomo dà l'assenso».²⁹ Il verbo è quindi quella parola interiore, con la quale lo spirito afferma o nega. Con questo atto lo spirito acquista una cognizione nuova, ma non un nuovo oggetto, perché esso presuppone quello intuito come possibile (l'idea della cosa).³⁰ Ecco allora che l'idea si arresta alla contemplazione della cosa nella sua possibilità, mentre invece con il verbo della mente la si afferma (o la si nega) nella sua sussistenza, in questo modo si dà l'assenso alla cosa.³¹

Ma veniamo ora a tutti i casi in cui io formo il verbo della mente:

«1° Io posso pensare ad una cosa attualmente sussistente (percezione); 2° ad una cosa che fu già sussistente e da me percepita (memoria della percezione); 3° ad una cosa che non percepisco come sussistente, ma credo sull'autorità altrui (fede circa la sussistenza): in tutte queste tre operazioni mentali, sia che m'inganni o no, io formo sempre un verbo della mente,

²⁸ A. ROSMINI, *Logica*, n. 87.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ A. ROSMINI, *Psicologia*, III, n. 1485.

³¹ L'assenso è un giudizio di realtà, di sussistenza, esso viene dato con il pronunciamento della parola interiore, verbo della mente. Nella *Logica* Rosmini ne dà la seguente definizione: «l'atto col quale l'uomo assente volontariamente all'oggetto che sta presente alla sua intelligenza» (A. ROSMINI, *Logica*, n. 85).

cioè dico, pronuncio una cosa sussistente; 4° di più, io emetto un verbo anco quando considero come sussistente ciò che non è tale in se stesso, e per errore, o per immaginazione, o per aiuto dato al ragionamento mediante supposizione».³²

Quindi il soggetto viene a pronunciare il verbo della mente ogni volta che afferma (o nega) qualcosa come esistente, non importa se essa sia presente in atto o meno al soggetto giudicante. Il verbo della mente consiste nel dare l'assenso a qualcosa e in questo assenso non è escluso l'errore; il soggetto conoscente può cioè dare l'assenso a qualcosa che non sussiste neanche al di fuori della sua attuale percezione. Ciò significa che il verbo della mente non è infallibile, e la sua fallibilità sta nel fatto che esso è qualcosa di soggettivo, in quanto incarna la volontaria decisione del soggetto di dare o meno l'assenso alla realtà di qualcosa. Ecco allora profilarsi un'ulteriore differenza tra parola interiore e idea: la cognizione della mente è diversa da quella prodotta dall'idea, in quanto la prima è soggettiva, mentre la cognizione dell'idea è interamente oggettiva.³³ Che cosa significa questo? Forse che la cognizione soggettiva è falsa o, nei migliori dei casi, meno vera di quella oggettiva? No, significa solo che «essa non ha in sé la sua verità, come la cognizione che viene dall'idea, ma deve riceverla dall'idea, dall'oggetto, a questo accordandosi, ed adattandosi».³⁴ L'oggetto, l'idea, è la verità stessa, ed è perciò superiore al vero e al falso, «e non riceve queste predicazioni, ricevendo solo la denominazione di verità».³⁵ Con ciò Rosmini ci viene a dire che il verbo della mente non è la verità, ma la presuppone; quindi la dimensione propria del verbo della mente è quella relativa al vero e al falso, e il vero e il falso appartengono al pronunciamento dello spirito, con la conseguenza che la loro radice è soggettiva.

³² A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 532, nota 2.

³³ «Dunque in nessuna maniera è possibile confondere l'intuizione col verbo della mente: quella essendo semplicissima ed una, questo esigendo pluralità acciocché possa aver luogo. Schelling confuse l'intuizione col verbo della mente, dando all'uomo questo invece che quella ... Ma all'errore di Schelling ne aggiunse Hegel uno assai maggiore. Quegli aveva confuso l'intuizione col verbo della mente: errore gravissimo: ... Hegel non si contentò di ciò: ma confuse l'intuizione ed il verbo colla stessa idea (cioè il soggettivo coll'oggettivo), e attenendosi a questa, volle in essa trovare l'intuizione, il verbo, ogni cosa» (A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, Stamperia dell'Unione Tipografico-Editrice, Torino 1883, pp. 274-275).

³⁴ A. ROSMINI, *Psicologia*, III, n. 1488.

³⁵ *Ibidem*, III, n. 1489

Abbiamo in precedenza detto che il verbo della mente è condizione sia del linguaggio interiore che di quello esteriore; si deve comunque sottolineare come il verbo della mente da solo non sia sufficiente a formare il linguaggio articolato, né a porre in attività il soggetto. Occorre che il soggetto intelligente entri in comunicazione con altre intelligenze, che cioè stabilisca un contatto con la società. E il linguaggio che il fanciullo ode e gradualmente acquisisce dalla società, come si è visto, risulta fondamentale sin dagli esordi dello sviluppo umano, in quanto in una prima fase:

«1° Muove l'intendimento umano a riflettere sulle prime cognizioni; 2° E riflettendo a cavarne cognizioni nuove, cioè le cognizioni di rapporti, che legano insieme le cose conosciute nel primo ordine,³⁶ le quali cognizioni dei rapporti sono appunto le intellezioni di secondo ordine».³⁷

Possiamo comunque dire che ai fini dell'acquisizione e comprensione del linguaggio vocale devono concorrere entrambi gli elementi: quello interiore del verbo della mente e quello dei segni vocali che giungono dall'esterno, dalla società.

4. *Sul primo passo del bambino nell'uso dei vocaboli*

Abbiamo visto che, nominando le percezioni, il fanciullo fissa e completa le percezioni stesse; sempre attraverso quest'opera, egli può così gradualmente estendere la sua cognizione della realtà, e quindi il mondo della propria esperienza. Mediante i vocaboli il bambino richiama alla propria mente le percezioni avute dei reali, le «idee imaginali». Il primo uso che il fanciullo fa dei vocaboli è quello di porli come segni rappresentanti «idee imaginali». Ma si tratta ancora di un uso molto rudimentale e limitato del linguaggio vocale, in quanto, fino a questo punto, si rimane su un piano strettamente legato al particolare: le «idee imaginali» sono infinite e variano l'una dall'altra anche di pochissimo, e per questo esse non permettono al fanciullo di fare riflessioni tali da

³⁶ Il primo ordine di intellezioni comprende: «le percezioni, le memorie delle percezioni ..., le idee specifiche imperfette aventi per base l'immagine, le associazioni varie di percezioni e memorie e idee specifiche imperfette, e finalmente gli istinti e operazioni volontarie, che conseguono quel primo grado di sviluppo intellettuale» (A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 121).

³⁷ *Ibidem*, n. 163.

riuscire ad avere intellezioni di un ordine superiore al secondo. Un linguaggio sviluppato non può essere formato da vocaboli significanti «idee imaginali» o piene; ciò proprio perché esse sono infinite così da far perdere utilità ai vocaboli, i quali devono assolvere, tra diversi compiti, quello di rendere spedito il pensare e il parlare. Del resto, osserva Rosmini, in un linguaggio abbastanza progredito, «lasciati da parte i nomi propri, non se ne trova nemmeno uno che sia stato istituito o che si adoperi a significare idee imaginali».³⁸ Inoltre, un linguaggio fatto di vocaboli significanti «idee imaginali», richiederebbe un cambiamento continuo dei vocaboli, perché, l'«idea imaginale» varia in corrispondenza del mutare dell'individuo o cosa di cui è immagine. Ogni cosa reale e finita si muta, si distrugge e si rigenera di continuo; basterebbe quindi che la cosa variasse minimamente per avere un nome nuovo in corrispondenza della sua idea piena, ma ciò renderebbe impossibile un vero e proprio linguaggio.

Nell'adulto le «idee imaginali», che sono le più prossime alle percezioni particolari, non attirano la sua attenzione intellettuale; perciò egli salta «addirittura alle idee astratte e solo queste esprime con le parole, solo queste diventano oggetto del suo discorso».³⁹ Ecco allora che il successivo passo che attende il bambino sulla strada dello sviluppo cognitivo è quello della concettualizzazione. Anche questo passaggio è supportato dal linguaggio. Solo passando alla concettualizzazione il bambino supera la fase che lo lega al particolare, al singolare; e la concettualizzazione accade nel linguaggio, cioè nell'operazione di fissare nomi comuni alle cose, e i nomi comuni, secondo Rosmini, sono tali in quanto esprimono concetti. Quella concettuale è la dimensione propria ed effettiva del linguaggio, quella che segna l'affrancamento dell'uomo dal variegato mondo delle percezioni particolari; e il linguaggio, da questo punto di vista, afferma il filosofo di Rovereto nella *Teodicea*, è il «mezzo per poter passare dalle percezioni più sensibili alle astrazioni più alte dell'intelletto».⁴⁰ Tale opera di traduzione del piano delle percezioni particolari in quello del linguaggio concettuale consente all'uomo di semplificare enormemente la realtà, e ciò ai fini della sua attività pratica e teoretico-conoscitiva.

³⁸ *Ibidem*, n. 171.

³⁹ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origini delle idee*, II, n. 761.

⁴⁰ A. ROSMINI, *Teodicea*, n. 99.

Con il linguaggio concettuale l'uomo si astrae dalla realtà, si porta, come in certe discipline filosofiche, sui ghiacciai delle pure astrazioni, ma anche a queste altitudini, fa notare Rosmini, non si deve rinunciare al riferimento al reale, a ciò che ci fornisce la percezione sensibile, pena la produzione di un vuoto sapere. Resta comunque che il linguaggio concettuale, sia quello usato dall'uomo comune che, ancor più, dal filosofo, segna un distacco dalla realtà. E allora ciò non comporta forse il rischio (come avviene nel caso di colui che non tiene più conto dei dati sensibili) di portare l'uomo a disconoscere la realtà conducendolo, anche inavvertitamente, su di un piano completamente artificiale, soggettivo? Non rischia l'uomo di costruirsi con il linguaggio concettuale un mondo che non ha niente a che fare con la realtà? È, questa, la classica obiezione che nell'età contemporanea viene rivolta contro una filosofia, come quella di Rosmini, basata sulla fiducia nel linguaggio concettuale di essere in grado di esprimere la realtà. Nel terzo capitolo vedremo come, per Rosmini, esso possa essere in grado di esprimere la verità e con quali limiti.

5. *Il ruolo del linguaggio nella costruzione delle astrazioni. Astrazioni e sviluppo mentale*

Ritorniamo al discorso precedente. Il bambino, fino a quando non conosce l'uso comune dei vocaboli, che sono poi quelli che esprimono i concetti, usa i nomi comuni a significare «idee immaginali», ma questo uso risulta inadeguato per un linguaggio che voglia essere utile ai propri scopi. Una lingua sviluppata, afferma il Roveretano, è composta, lasciati da parte i nomi propri, i pronomi dimostrativi e alcuni avverbi di luogo e di tempo, da vocaboli significanti idee astratte. Ma cosa sono le idee astratte? Sono, dice Rosmini, «qualità degli enti contemplate dalla mente nella loro idealità ed isolamento, sono concezioni mentali. Or dunque, dove si trovano gli oggetti delle idee astratte? Non altrove che nella stessa mente».⁴¹ Ma come è possibile l'astrazione? A questo punto occorre fare alcune considerazioni sulla riflessione, in quanto essa è parte in causa nel processo astrattivo. Abbiamo visto che

⁴¹ *Ibidem*, n. 100.

la conoscenza delle cose inizia dietro gli stimoli operati dai reali sulla nostra struttura sensibile; le sensazioni costituiscono la materia del conoscere. Ma la materia della cognizione non è ancora cognizione. Essa diventa cognizione quando viene aggiunta la forma, cioè l'essere ideale per via di percezione intellettuale.

Ora però la percezione intellettuale risulta essere limitata all'oggetto percepito (occorre precisare che, in senso proprio, vero e proprio oggetto è soltanto l'essere ideale); così, per avere più percezioni, più oggetti, occorre portare l'attenzione su diverse percezioni, su diverse cose percepite, perché la riflessione «non è limitata all'oggetto d'una singola percezione, ma può diffondersi sopra più percezioni insieme, e di più oggetti percepiti co' loro rapporti fare a sé un solo oggetto».⁴² Questo importante lavoro è proprio della riflessione che Rosmini definisce come una «percezione di più percezioni».⁴³ La riflessione è un'attenzione volontaria che viene esercitata su percezioni e cose. Con la riflessione si formano le idee di relazione; essa può raggruppare le idee, dando luogo alla sintesi, oppure dividerle, dando luogo all'analisi. Ma la riflessione non si mette in movimento se non è eccitata dal linguaggio; solo mediante i segni vocali la riflessione può compiere le sue operazioni, come quella di astrarre.

Prendiamo allora in considerazione questa operazione di astrazione. Quando con la riflessione si analizza un'idea per separare ciò che vi è di comune da ciò che vi è proprio, allora si produce un'astrazione. Ma si badi bene, per Rosmini l'astrazione non deve essere identificata con l'universalizzazione (come fa Locke); infatti dal punto di vista rosminiano mentre con l'astrazione viene tolto qualcosa alla cognizione, con l'universalizzazione si opera un'aggiunta. Nella formazione dell'idea astratta si lasciano cadere le note individuali e si considera il carattere comune delle cose percepite. Nell'universalizzazione si aggiunge l'universalità, la possibilità della cosa. Nel *Nuovo saggio* Rosmini afferma:

«Io ricevo la sensazione: aggiungo l'idea d'un ente, causa della sensazione (percezione intellettuale): considero quest'ente, come possibile, ed eccolo universalizzato (idea pura)».⁴⁴

⁴² A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 488.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, II, n. 492.

Nell'universalizzazione non si ha bisogno della facoltà di riflettere: è un'azione diretta e naturale del nostro spirito e quindi, in quanto azione diretta, essa non è opera linguistica

L'astrazione è invece un'operazione che appartiene alla facoltà di riflettere: «io non posso astrarre nulla dalla mia percezione, se sopra la mia percezione non mi ripiego».⁴⁵ Che cosa spinge lo spirito a formare idee astratte? Da cosa è mosso a sospendere la sua attenzione su tutta l'idea e concentrarla in una parte escludendone altre? Questo qualcosa è quel «sistema di segni» dato dal linguaggio. Esso costituisce la ragione sufficiente della formazione degli astratti, che rivestono un ruolo importante nell'economia del discorso rosminiano, perché, come vedremo meglio in seguito, oltre a costituire la parte più nobile delle cognizioni, essi permettono all'uomo di fare libero uso delle proprie potenze, cioè di esercitare la sua libera volontà.

Veniamo ora alla spiegazione rosminiana relativa al ruolo del linguaggio nella formazione degli astratti. Prendiamo la parola astratta 'umanità'; ora l'umanità come tale, priva di tutti gli accidenti dell'uomo, non cade sotto i sensi in quanto in sé non ha nulla di sensibile. Inoltre l'idea di umanità non è neanche una immagine corporea. Da un'immagine corporea la mente può formarsi l'idea piena di una o più cose simili, ma ciò non vale per l'idea di umanità. Essa non può quindi esser né oggetto di percezione né idea staccata dalla percezione. Ora la legge che attira l'attenzione dello spirito sono i termini che a lui si presentano.⁴⁶ Ma questo non vale per l'idea di umanità, non essendo un reale. Ecco allora la necessità del linguaggio, ovvero di un sistema di segni sensibili.⁴⁷ L'umanità, non essendo fuori della mente, non

⁴⁵ *Ibidem*, II, n. 513.

⁴⁶ *Ibidem*, II, n. 516.

⁴⁷ «Acciocché l'astratto sia pensabile basta che nella mente ci sieno le idee piene a cui egli si riferisce, e onde lo si toglie. Ma acciocché lo spirito muova a questo suo atto, richiede un oggetto, un termine, un motivo che lo spinga a ciò, perché l'attività dello spirito è sempre suscitata dal termine. E poiché l'astratto come astratto non esiste, quindi non può tirare lo spirito a sé. Ma se è legato ad un segno sensibile può stimolare e attivare a sé l'attenzione della mente. E quindi fu provata da noi l'utilità del linguaggio, o per dir meglio, di segni per la formazione degli astratti; l'utilità che in altro non consiste, se non nell'offerire dinanzi allo spirito uno stimolo e termine che lo muova a concentrare e fissare l'attenzione ... Ora anche questo fatto non bene osservato da' nominali li trasviò; perocché dall'utilità del linguaggio alla formazione degli astratti, conchiusero che essi erano nulla in se stessi, e però né possibili a formarsi, né pensabili, senza i segni del linguaggio» (A. ROSMINI, *Psicologia*, III, n. 1379).

può attirare l'attenzione della mente stessa se non come segno sensibile che prende il posto dell'idea «facendola in un certo modo sussistere».⁴⁸ A questo riguardo il Roveretano parla dei segni sensibili che tengono il posto delle idee come «segni vicari». Senza questi segni la mente rimarrebbe bloccata alle «idee imaginali», in quanto non avrebbe modo di attirare l'attenzione su qualcosa che non ha più niente a che fare con i reali:

«è dunque impossibile che la mente si mova a pensare le idee astratte, che non hanno reali corrispondenti, senza segni sensibili che tengano le veci di que' reali, e li rappresentino, o veramente suscitino alla mente: ed ecco qual sia il modo, nel quale i segni possono avere idoneità a tant'uffizio».⁴⁹

I segni sensibili, i vocaboli, in quanto percepibili dallo spirito, permettono ad esso di aver a che fare con qualcosa che non può entrare in rapporto con il soggetto modificandolo sensibilmente.

Affinché il bambino giunga all'astrazione, Rosmini pone come fatto fondamentale l'ascolto delle parole, ovvero la denominazione delle cose stabilita dalla società. Più specificatamente, il fatto rilevante è dato dall'attenzione che il bambino a un certo punto comincia ad esercitare sull'attribuzione di uno stesso vocabolo ad una varietà di oggetti, comprendendo che tutti quegli oggetti che egli sente nominare con lo stesso nome hanno qualcosa in comune. Ecco allora che giunge il tempo in cui egli con una parola fissa tutte quelle cose simili tra loro considerando solo l'elemento comune;⁵⁰ così facendo, produce un'astrazione. Inizialmente quest'astrazione non è consapevole ed è imperfetta, in quanto egli è incline ad astrarre l'elemento più generico, e ciò lo porta a confondere animali di specie diversa, chiamando, ad esempio, cane un gatto solo perché egli vede questi due animali accomunati dal fatto che hanno in comune le quattro zampe. Quindi inizialmente

⁴⁸ A. ROSMINI, *Nuovo saggi sull'origine delle idee*, II, n. 522.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Nel *Nuovo saggio* Rosmini, chiedendosi in che modo l'uomo abbia potuto nominare gli oggetti mediante loro qualità comune, risponde: «per rispondere a questo quesito bisogna supporre nell'uomo le seguenti facoltà: 1° di concepire gli individui; 2° di fissare la sua attenzione sopra le qualità comuni, ossia di formarsi idee astratte; 3° di considerare gl'individui in quanto sono dotati di queste qualità comuni; 4° di esprimere co' suoni tutte e tre queste cose conosciute, cioè gl'individui come tali, le qualità comuni degl'individui, e gli individui in quanto di qualità comuni sono forniti. Quest'ultimo modo di nominare gli individui è ciò che corrisponde all'invenzione dei nomi comuni» (*ibidem*, I, n. 157).

il bambino non astrae nemmeno l'elemento esatto. Egli poi corregge questo errore, determinando meglio l'astrazione e rendendo il genere più specifico. Ma in principio egli non congiunge il suono 'cane' unicamente con l'elemento comune, ma lo unisce con tutti gli oggetti in cui ravvisa quell'elemento. Così:

«quell'elemento comune è già astratto nella mente del fanciullo, ma non è ancora nominato. La parola 'cane' non indica meramente quell'astratto, ma indica tutti gli oggetti dove quell'astratto dimora: la parola cane non si può intendere senza che la mente si sia formata l'astratto che ella suppone e che la determina; e tuttavia non si può dire che 'cane' sia un *nome astratto*, ma un *nome comune*».⁵¹

Spieghiamo questo fatto. Il bambino non comprende subito gli astratti, pur formandoli nella propria mente. Di conseguenza il suo astratto viene da lui usato come nome comune (che è anch'esso un astratto ma non un puro nome astratto) e non come puro nome astratto.

In *Del principio supremo della metodica* il Roveretano afferma che gli astratti hanno due forme: l'una «innominata», fondamento dei nomi comuni, l'altra nominata mediante i puri nomi astratti:

«Chi dice *bianco* sostantivamente dice un *nome comune*, che suppone nella mente l'astratto, ma non lo nomina, perocché il sostantivo bianco non dice altro che un oggetto bianco: la bianchezza è unita all'oggetto, ma la mente ha l'idea astratta di bianchezza, e se ne serve per intendere la parola bianco. Chi dice *bianchezza*, dice un nome astratto, pronuncia non più l'oggetto in cui si trova la bianchezza, ma questa qualità precisa dall'oggetto, considerata da sé».⁵²

Il bimbo giunge a comprendere prima il vocabolo «bianco» e poi il vocabolo «bianchezza»; per giungere a questo vocabolo, indicante un'idea astratta separata dall'oggetto, egli deve fare un'ulteriore operazione. Nel vocabolo «bianco» l'astratto è nella mente, ma è legato all'oggetto, anche se astratto da questo, cosicché, quando si dice «bianco», si dice un oggetto che oltre alla «bianchezza» ha delle qualità verso le quali non si pone particolare attenzione, ma si sa che vi sono e che vi devono essere affinché l'oggetto sussista. Invece dicendo «bianchezza», con questa qua-

⁵¹ A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 177.

⁵² *Ibidem*.

lità si esclude qualsiasi altra. Da ciò Rosmini desume che la «bianchezza» esprime un modo d'astrazione più perfetto del sostantivo «bianco». Non è che il nome comune non sia un astratto, ma esso appartiene ad un livello d'astrazione inferiore.

Che i nomi comuni vengano prima dei puri nomi astratti, Rosmini lo desume anche considerando l'evoluzione della lingua, che è lo specchio dello sviluppo della specie umana. A questo riguardo, il Roveretano nota che le lingue antiche sono fatte di nomi sostantivi per indicare gli astratti:

«in Platone, si suole usare il nome comune sostantivo per indicare l'astratto, si dice il *simile*, il *dissimile*, il *giusto*, il *bello* ecc. per dire la *somiglianza*, la *dissomiglianza*, la *giustizia*, la *bellezza*, la *santità*, ecc.».⁵³

Con il successivo sviluppo mentale e delle proprie facoltà, l'uomo ebbe il bisogno di esprimere l'astratto in maniera separata dal concreto, cosicché, secondo il Roveretano, invece di inventare nuovi vocaboli trasformò quelli che già possedeva in modo da significare queste astrazioni. Una ulteriore prova, che Rosmini usa a sostenere che i nomi comuni sono sorti prima dei puri nomi astratti, è da lui indicata nel fatto che il nome astratto a volte manca nella lingua, così, ad esempio, si ha il nome comune «cane» ma manca quello di «caninità».

L'astrazione consapevole richiede un elevato progresso mentale, la specie umana e il singolo individuo ci sono arrivati soltanto dopo un lungo lavoro cognitivo. In questo sviluppo l'uomo è andata dal generale al particolare e non dal particolare al generale, come sostenevano certi filosofi come Adam Smith e Dugald Stewart. Il nome quant'è più comune, e perciò l'idea più generale, tanto più facilmente è appreso dal fanciullo. Per convincersene basta osservare che il fanciullo chiama gli oggetti con vocaboli più comuni dicendo «questa cosa», «quella cosa», ed altro. Soffermiamoci un attimo su questo punto. Rosmini afferma che lo spirito umano, a conferma del fatto che l'uomo ha presente a sé l'idea universalissima dell'essere, procede «dal largo al meno largo». E poiché il bambino muove da un nome contrassegnante un'idea molto generale, poi giunge a restringerla sempre più, per far ciò egli deve diventare sempre più abile nell'effettuare le astrazioni. Il Roveretano giunge a queste conclusioni basandosi

⁵³ *Ibidem*, n. 178.

sull'esperienza fatta su una sua piccola nipote di venti mesi. Egli prende in considerazione alcuni nomi che alla bambina erano molto familiari, tra cui «mao»:

«Che cosa è *mao* nel suo linguaggio? Ella chiamava *mao* tutti gli animali piccoli, di qualunque specie si sieno, e qualunque differenze eglino s'abbiano. Il cagnolino per lei era *mao*; *mao* il sorcio, *mao* il coniglio, e così via. Or donde ha ella preso questo vocabolo? Ognuno s'accorge che è il nome onomatopeico del gatto; ecco qua il particolare. Ma ella non può riservare questo nome al solo gatto; ella ha un bisogno nella sua natura di universalizzare; il primo passo dunque ch'ella fa, la conduce direttamente ad un'astrazione molto larga, qual è quella di tutti gli animali, senza badare ad altre speciali differenze, che nella grandezza s'accostino a quella del gatto, tipo per lei originale di tutti gli altri, ma tipo già molto universalizzato, cioè spogliato di tutte le particolarità non solo degli individui reali, ma della specie stessa del gatto».⁵⁴

Un'altra prova di questo fatto il Roveretano la trae, facendo il parallelismo tra sviluppo ontogenitico e filogenitico dell'uomo, dall'esame delle lingue antichissime:

«Nelle lingue antiche l'uso dei nomi generici, invece che degli specifici, è più frequente che nelle nostre, appunto perché il mondo antico era meno sviluppato del moderno».⁵⁵

L'infanzia dell'umanità ha appreso gli astratti somministrati dalle cose sensibili. Soltanto dietro un forte progresso l'umanità è arrivata ad inventare astratti del tutto svincolati dalle modificazioni sensibili. La stessa cosa vale per il bambino:

«le prime astrazioni che si fanno dal bambino sono le qualità sensibili degli enti, cioè il buono sensibile, il male sensibile ecc. Queste qualità non sono finalmente che effetti prodotti dagli enti nella nostra facoltà di sentire ... Egli con ciò un po' alla volta giunge a porre la sua attenzione anche sulle azioni degli enti e ad astrarre queste da essi, sempre mediante il linguaggio, cioè mediante verbi che seguono l'azione delle cose».⁵⁶

⁵⁴ A. ROSMINI, *Il rinnovamento della filosofia in Italia*, a cura di D. MORANDO, Milano 1941, p. 167. A questo riguardo vedi anche dello stesso autore, *Del principio supremo della metodica*, n. 14-67.

⁵⁵ «Osservarsi solamente nella lingua latina, questo uso solevasi fare della parola 'res' ella s'applicava a tutto» (A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 197). «Le parole che più s'usano, dimostrano che le idee che esprimono sono le più familiari e naturali all'uomo; il che sarebbe impossibile dell'idea dell'ente, la più astratta di tutte, se si dovesse formare a forza d'astrazioni e lo spirito dell'uomo non l'avesse seco creata» (*ibidem*, n. 197, nota 12).

⁵⁶ *Ibidem*, n. 261.

Quindi, il bambino, alla comprensione di parole come «giustizia», «legge», ci arriva dopo essere passato attraverso il sensibile, che è poi quello che per primo attrae la sua attenzione.

Ora il singolo individuo per progredire ha bisogno dell'apporto dello sviluppo della società in cui vive, e quest'ultima ha nel linguaggio il vero mediatore del suo progresso, sia dal punto di vista materiale che da quello spirituale; per il Roveretano il progresso civile, morale, culturale, scientifico passa attraverso lo sviluppo del linguaggio.

Ritorniamo al discorso relativo ai nomi comuni. Le cose sensibili, afferma Rosmini, sono nominate con vari nomi comuni, indicanti diversi gradi d'astrazione. I nomi più comuni nominano le cose per un elemento comune a maggior numero di oggetti, e i meno comuni nominano le cose stesse per un minor numero di oggetti; per esempio, «volendo nominare un cavallo io posso nominarlo in tre modi, dicendo 'questa cosa, questo animale, questo cavallo'». ⁵⁷ Ora, sia quando applico il nome comune ad un maggior numero di oggetti, sia quando gli applico il nome «animale», «cavallo», faccio uso di un nome comune e non di un nome proprio, il nome comune indica un'astrazione che ha per fondamento la specie astratta. Vi è poi il nome proprio richiedente un livello d'astrazione ancora maggiore; ad esso l'umanità è arrivata soltanto dopo un lungo cammino intellettuale.

I filosofi scozzesi e i sensisti confusero, afferma Rosmini, gli astratti con le idee collettive, ma gli astratti sono il fondamento delle collezioni, non sono le collezioni. Io non potrei avere l'idea collettiva senza prima avere l'idea astratta della singola cosa in cui ciascuna cosa della collezione conviene, «perocché la collezione non è che una moltitudine di cose sotto un certo rispetto uguali». ⁵⁸ Consideriamo allora la strada percorsa dallo spirito per giungere alla formazione del concetto della collezione. In primo luogo la mente deve giungere a sapere che cosa sia l'unità; in secondo luogo che più unità possono essere riunite in un unico spazio; in terzo luogo deve accorgersi che questa notizia ne contiene un'altra: l'uguaglianza delle unità componenti la collezione di certi aspetti. Queste collezioni di individui non sono sempre indicate da nomi comuni, in quanto per Rosmini i nomi comuni

⁵⁷ *Ibidem*, n. 196.

⁵⁸ *Ibidem*, n. 263.

non sono tali perché indicano collezioni di individui. Egli in questo modo prende le distanze dalla concezione dei nomi comuni e dei nomi propri di filosofi come Smith e Stewart, i quali, a questo proposito, secondo Rosmini, commisero un gran numero di errori con gravi conseguenze teoretiche, come quella di ridurre le idee astratte a puri nomi.

6. *Nomi comuni e nomi propri*

Nella storia dello sviluppo dello spirito, sia dal punto di vista ontogenetico che filogenetico, un passaggio essenziale è quello segnato dall'uso e dalla comprensione dei nomi come comuni all'uso e alla comprensione dei nomi come puri astratti; quest'ultimo passaggio ne attende poi un altro: quello che porta lo spirito ai nomi propri indicanti gli individui nella loro sussistenza. Con questa posizione Rosmini si pone in aperto contrasto con A. Smith e con D. Stewart, i quali sostenevano che gli uomini inventarono prima i nomi propri e poi li resero comuni applicandoli a più cose tra loro simili.

Riferendosi al problema dell'astrazione, Stewart accoglie la concezione di A. Smith, riportando nei suoi *Elementi di filosofia dello spirito umano* un passo tratto dallo scritto dello stesso Smith intitolato *Origine delle lingue*:

«l'invenzione di certi nomi particolari, cioè a dire la creazione de' nomi sostantivi, ha dovuto essere uno de' primi passi verso la formazione del linguaggio. La caverna particolare, che serviva di schermo al selvaggio contro l'intemperie dell'aria; l'albero particolare, del cui frutto saziava la fame sua; il fonte particolare, della cui acqua spegneva la sete; furono certo i primi oggetti che egli segnò colle parole caverna, arbore, fonte; e con altro vocabolo ch'egli trovò bene d'usare, nel primitivo suo gergo, per esprimere quelle idee. Come questo selvaggio acquistò in appresso più esperienza, ed ebbe occasione d'osservare, e specialmente di nominare altre caverne, altri alberi, altre fonti; egli dovette naturalmente dare a ciascuno di questi nuovi oggetti quello stesso nome, che avea fatta già l'abitudine di congiungere ad un oggetto simile e a lui noto da lungo tempo. Così gli avvenne che quelle parole, che originariamente erano de' nomi propri e segnavano degli oggetti individuali, divenissero insensibilmente de' nomi comuni, e segnavano ciascuno una collezione di individui. Egli è, continua lo Smith, quest'applicazione del nome di un individuo ad un gran numero di oggetti simili, che deve aver suggerito la prima idea di queste classi o collezioni che sono indicate co' nomi di generi e di specie

e de' quali l'ingegnoso Rousseau pena tanto a concepire l'origine. Ciò che costituisce una specie non è che un certo numero d'oggetti legati insieme da una mutua somiglianza, e perciò sono segnati con un nome stesso egualmente adattabile a tutti». ⁵⁹

A questo passo di Smith, riportato e condiviso dallo Stewart, Rosmini fa un gran numero di obiezioni. In primo luogo lo Smith «non distingue le diverse specie di nomi indicanti collezioni d'individui». ⁶⁰ Per Smith tutti i nomi comuni indicano collezioni di individui. Il Roveretano si oppone dicendo che, quando, ad esempio, dico dieci uomini, indico sì una collezione di individui, ma non si può però dire che il numero dieci sia comune a ciascun uomo. Quindi non è che tutti i nomi che indicano collezioni di individui sono comuni, poiché comune vuol dire che è applicabile a ciascun individuo. Altri nomi come, «pochi», «alcuni», «molti», «troppi», si applicano a collezioni di individui, ma non sono nomi comuni proprio perché dal punto di vista rosminiano non si possono accomunare a ciascun individuo della collezione. Vi è poi, fa notare Rosmini, un'altra specie di nomi che rappresentano collezioni ma non possono chiamarsi comuni come «popolo», «tribù», «assemblea», «famiglia»; anch'essi non sono nomi comuni, in quanto non sono applicabili ad ogni singolo individuo della collezione. Una quarta classe di nomi significanti collezioni di individui ma che non sono nomi comuni sono i nomi plurali «uomini», «cose», «animali». ⁶¹

Una seconda mancanza che Rosmini individua nel testo di Smith appoggiato da D. Stewart è la seguente: «non distingue i nomi indicanti collezioni di individui, e i nomi indicanti qualità astratte». ⁶² Ci sono, afferma Rosmini, nomi che non indicano individui, ma qualità essenziali come «animalità» o «umanità», oppure qualità accidentali, come «durezza» o «bianchezza» degli individui. Questi nomi dal punto di vista rosminiano sono sì generali, dato che non esprimono individui, ma non comuni, dato che non sono nomi comuni a più individui, ma sono nomi di singole qualità che si trovano in molti individui. Questi nomi generali indi-

⁵⁹ Questo passo dell'opera di D. Stewart è tratto da A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, I, n. 136.

⁶⁰ *Ibidem*, I, n. 138.

⁶¹ *Ibidem*, I, n. 139-140.

⁶² *Ibidem*, I, n. 141.

canti qualità essenziali ed accidentali hanno una proprietà per la quale non si possono usare al plurale, per cui ciascun nome «esprime una cosa sola, astratta e tutta semplice, la quale non può essere confusa con nessun'altra, e la quale è perciò unica e indivisibile».⁶³ Da questo punto di vista è allora inesatto dire «le animalità», «le umanità», «le vegetalità», ma si dice «animalità», «umanità», «vegetalità». Questi nomi non rappresentano nessuna collezione di individui, né si possono dire comuni, ma solo, dice Rosmini, generali o astratti.

L'errore che forse sta alla base degli altri errori di Stewart a proposito del linguaggio, è direttamente connesso con quello relativo alla concezione che il filosofo scozzese aveva della natura e della formazione delle idee. Egli, seguendo Smith, non comprende «qual sia la vera distinzione tra i nomi comuni e i nomi propri».⁶⁴ Sia i nomi comuni che i nomi propri, fa notare Rosmini, esprimono individui e non collezioni di individui, e ciò con la seguente fondamentale differenza: il nome comune, quando esprime un individuo, lo segna mediante una sua qualità; il nome proprio invece non lo segna mediante una sua qualità, ma nomina direttamente l'individuo stesso con l'individualità, cosicché il nome proprio conviene solo a un individuo e non a un altro.

Il nome comune, che contrassegna una cosa mediante una qualità che si ritrova in molti altri enti, non la segna in maniera tale da contraddistinguerla da tutte le altre cose; ecco allora che il nome comune può essere tale proprio perché «nel mentre s'applica ad un individuo, si può applicare altresì a ciascun altro, purché questo abbia quella stessa qualità a cui il nome si riferisce e rapporta».⁶⁵ Non avendo compreso la distinzione tra nomi comuni e nomi propri, Stewart crede che i primi uomini abbiano ottenuto i nomi comuni col solo applicare i nomi propri a più individui. A questo riguardo occorre però considerare la precisazione che fa Rosmini: un nome proprio imposto, imposto per indicare l'individualità di un ente, non ha una relazione necessaria con questo ente tale che, per essere nome proprio, deve essere imposto solo a quell'ente. In questo senso è del tutto arbitrario imporre un nome proprio a più enti, senza con ciò togliere che il

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*, I, n. 144.

⁶⁵ *Ibidem*, I, n. 145.

nome proprio resti tale, cioè indicante l'individualità di un ente.⁶⁶ Quindi l'essere nome proprio o comune non dipende dal fatto di nominare un solo individuo oppure più individui, ma dalla maniera di nominare. Così se si nominano gli individui indicandoli con una qualità comune, come «uomo», oppure «umanità», si fa uso di un nome comune; se invece gli individui vengono nominati senza contrassegnarli con una qualità comune, ma stabilendo tra il nome e gli individui una relazione soltanto arbitraria, allora questo è un nome proprio.

Per il Roveretano i primi nomi imposti alle cose dai primi uomini furono nomi comuni. La ragione di ciò è indicata da Rosmini nella utilità che questo tipo di denominazione rivestiva per quegli uomini, ma forse la ragione principale sta nel fatto che il nome proprio esige un livello d'astrazione maggiore rispetto al nome comune così da essere fuori dalla portata di una mente poco sviluppata. Inoltre, come si è visto, per Rosmini la presenza alla mente dell'essere universale e indeterminato spiega il perché la mente del bambino conosce prima ciò che è più universale che non il particolare; il nome che egli dà ad una cosa particolare è un nome comune e lo stesso nome viene da lui dato ad un'altra cosa che viene a conoscere successivamente. Il nome comune è assunto ad indicare una qualità comune a più enti che modifica la sensibilità, mentre con il nome proprio si indica la «individual sostanza» che, proprio perché separata dalle qualità accidentali, non cade sotto i sensi e si può ricavare separandola dalle altre sue qualità solo operando un'astrazione o più astrazioni.

Il linguaggio è assunto come fedele specchio dello sviluppo psicologico dell'uomo; dalla considerazione della storia della lingua Rosmini coglie la prova che i nomi comuni sono stati inventati prima di quelli propri. Egli fa notare che le lingue antiche sono composte soprattutto di nomi comuni, e i nomi propri, in esse, sono assai rari:

⁶⁶ «Un padre, a cui nascono dodici figli, può imporre a tutti successivamente il nome proprio di Pietro. Io voglio supporre di più, che si raccogliessero in un'ordinanza tutti quelli che vivono presentemente nel mondo, a' quali è stato imposto nella nascita il nome di Pietro, noi avremmo in tal caso non più dodici persone col nome di Pietro, ma forse molte centinaia di Pietri. Ora io mi domando, perché questo nome di Pietro, si trova essere applicato a così gran numero di persone, consegue forse ch'egli si possa chiamare un nome comune? Non mai. Egli è rimasto quel nome proprio che egli era sebbene nel fatto egli sia stato reso comune a tante persone» (*ibidem*, I, n. 146).

«L'antichità ci mostra dunque che l'invenzione dei nomi comuni è assai anteriore di tempo a quella dei nomi propri; che le lingue antiche solevano adoperare de' nomi comuni anche allorquando avevano necessità nominare de' particolari individui; e che non si trovano nomi veramente propri se non nelle lingue moderne».⁶⁷

Rosmini è attento a fondare i propri discorsi sui fatti e non su semplici congetture;⁶⁸ a questo riguardo prende in considerazione la lingua delle Sacre scritture⁶⁹ e si appoggia poi sulla sentenza espressa da Platone nel *Cratilo*⁷⁰ e su quella di Aristotele.⁷¹

Nel linguaggio è depositata la sapienza di un popolo, il suo grado di sviluppo intellettuale, morale sociale e civile; quei filosofi che affermano che per primi furono inventati i nomi propri, invece di tenere conto dei fatti si affidarono «alle loro speculazioni ipotetiche, in descrivendo il progresso dello spirito umano nella formazione delle lingue e de' pensieri, hanno cominciato là dove avrebbero dovuto appunto finire; hanno supposto che il primo passo dello spirito umano sia l'ultimo».⁷²

⁶⁷ *Ibidem*, I, n. 153.

⁶⁸ In aperta polemica con chi pretende di fondare la propria filosofia sui fatti, come i sensisti, gli empiristi e i filosofi del senso comune, Rosmini fa notare come proprio la loro filosofia spesso prescinde dai fatti risolvendosi in un puro lavoro d'immaginazione, come egli dice nei riguardi di Smith e di Stewart a proposito dell'invenzione dei nomi propri e comuni (cfr. *ibidem*, I, n. 136, nota 1).

⁶⁹ Riferendosi ai filosofi che non hanno compreso che i primi nomi ad essere inventati sono stati i comuni e poi quelli propri, il Roveretano prende in considerazione l'Antico Testamento: «Se quei filosofi avessero, come dissi, esaminato onde i primi uomini abbiano imposto i nomi alle cose, essi avrebbero riconosciuto, a non più dubitarne, che que' nomi antichissimi non erano mai arbitrari, siccome sono nomi propri, cioè non indicavano l'individualità della cosa, ma sempre una proprietà comune della medesima. Caino, voleva dire possessione, cosa acquistata, posseduta; e Adamo gl'imponea questo nome, dicendo: 'Ho posseduto coll'aiuto divino una nuova cosa'. Egli è chiaro che questo è nome comune, perché conviene a tutte le cose acquistate o possedute. Abele, vuol dire vanità; Eva, vivificante ... e così dicasi degli altri nomi ebraici di persone o cose, i quali sono tutti formati a questa guisa che l'individuo è significato mediante una qualità comune, e perciò sono veri nomi comuni» (*ibidem*, I, n. 152).

⁷⁰ «Per altro non sono le sole antichità ebraiche che ci assicurano, i primi e antichissimi essere stati i nomi comuni, cioè significanti la natura e le qualità delle cose nominate, e non l'individualità loro ... il *Cratilo* di Platone è in sostanza rivolto a provare pure questo medesimo, cioè che i nomi furono antichissimamente imposti alle cose non per arbitrio, ma per ragione; che dovendosene imporre di nuovi, si deve parimenti cercare, sull'esempio de' primi che hanno nominate le cose, di trovare ed imporre nomi tali che esprimano le qualità, la natura delle cose che si vogliono nominare; e che finalmente, dovendo noi usare i nomi già imposti, si vogliono usare con tutta la proprietà, acciocché rispondano appunto al loro significato» (*ibidem*, I n. 152, nota 1).

⁷¹ Cfr. ARISTOTELE, *Delle cose fisiche*, libro I, c. 1 (la cit. proviene da Rosmini).

⁷² A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, I, n. 153.

La storia dello sviluppo psicologico dell'uomo non è stata compresa proprio da filosofi come lo Smith e lo Stewart (ma la polemica rosminiana è implicitamente rivolta a tutti i pensatori sensisti e empiristi), che pretendono di fondare la loro filosofia sui fatti, quando invece, inavvertitamente, li abbandonano per rivolgersi a mere ipotesi. Così facendo, giungono ad affermare che i nomi propri sono quelli che sono stati inventati per primi e che sono stati trasformati in comuni dal momento in cui sono stati impiegati ad indicare una collezione di individui. Dal punto di vista rosminiano non sono i nomi propri a diventare comuni (dato che essi vengono dopo i nomi comuni), a meno che l'uomo stesso non decida arbitrariamente, come di fatto è avvenuto, di usare il nome comune come nome proprio. Quando ancora i nomi propri non furono inventati, gli uomini usarono i nomi comuni per esprimere l'individualità degli enti che nel nome comune non è espressa ma solo sottintesa. Il nome comune, per il fatto di indicare un individuo attraverso una qualità che possiede in comune con altri, non può essere proprio, diventa proprio, afferma Rosmini, solo mediante «una tacita convenzione».⁷³ Inizialmente i nomi comuni furono usati ad indicare individui, e questo fatto, a parere di Rosmini, indusse in errore Smith e Stewart, i quali credettero che i primi vocaboli inventati fossero stati nomi propri.

Abbiamo in precedenza visto che i nomi comuni non indicano una collezione di individui, ma si applicano a ciascun individuo d'una data collezione o specie. Ma occorre fare attenzione, fa notare Rosmini, a non scambiare collezione e specie come fossero la stessa cosa, perché «una collezione d'individui è sempre un numero determinato o almeno finito d'individui. All'incontro il nome specie non indica un numero determinato, ma tutti gli individui possibili forniti di quel carattere ossia di quella qualità assunta a determinare la specie».⁷⁴ La specie, secondo Rosmini ha a che fare con la possibilità, con l'universalità, ovvero essa presuppone l'idea dell'essere originariamente intuita dall'uomo. I nomi comuni segnano idee universali; ciò significa che è impossibile spiegare la formazione dei nomi comuni, e rendere ragione delle idee di specie senza ammettere nell'uomo un qualcosa che gli permetta di universalizzare, non si può cioè spiegare la formazione delle idee universali «col supporre che nell'uomo non v'abbia

⁷³ *Ibidem*, I, n. 154.

⁷⁴ *Ibidem*, I, n. 157.

una facoltà che quella di percepire gli individui; come procaccia lo Smith e lo Stewart». ⁷⁵

Da quanto detto risulta evidente che la discussione sui nomi comuni e propri ha come sfondo il tema gnoseologico-metafisico dell'origine e della natura delle idee. Affermare, come i filosofi sensisti ed empiristi che l'uomo non può che percepire individui e che le cosiddette idee universali non sono altro che nomi, significa eliminare dall'uomo l'universalità, e con ciò la possibilità di dare fondamento oggettivo al proprio conoscere, con il risultato di cadere nello scetticismo, dal momento che, se il conoscere si basa solo sulla percezione degli individui, ci si priva di ogni *a priori*, il solo a garantire universalità e oggettività nel conoscere. ⁷⁶ Questo *a priori* è dato dall'essere ideale, forma oggettiva di tutte le cognizioni umane. È in virtù di questa forma che l'uomo è nelle condizioni di universalizzare: «la mente non potrebbe universalizzare, se non aggiungendo il possibile alle cose percepite col senso, e il possibile è l'essere ideale». ⁷⁷ L'universale non è qualcosa che possa essere ricavato dall'esperienza, sempre limitata al particolare e al contingente, ma deriva dall'essere indeterminato, dall'essere ideale.

7. *Intorno ai reciproci rapporti tra bisogni - sviluppo del linguaggio - sviluppo dell'umanità*

Fino ad ora abbiamo visto la fondamentale funzione del linguaggio nello sviluppo psichico della persona umana. Così abbiamo avuto modo di vedere che l'uomo, avvalendosi di un «sistema di segni», si emancipa dal caotico mondo delle singole percezioni giungendo a fissare, memorizzare le proprie esperienze. La rifles-

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Come è noto, ma è bene puntualizzare, Rosmini pone nell'essere ideale originariamente intuito dall'uomo la fonte dell'umano conoscere. Esso è vero *a priori* in quanto non è derivato dall'esperienza e non è un prodotto soggettivo. Esso è del tutto distinto dal soggetto contrapponendosi ad esso come vero oggetto. Tra i suoi caratteri c'è l'universalità. A questo proposito Rosmini dice che «Ogni ente, quando si considera nella sua possibilità logica, è *universale e necessario*. E veramente, niente ripugna che sussistano degli enti reali in un numero qualunque, tutti conformi ad una idea: dunque ogni idea è un lume, ond'io posso conoscere quanti enti a lei corrispondenti sussistano o sussisteranno: ella è dunque universale, infinita» (*ibidem*, I, n. 429).

⁷⁷ A. ROSMINI, *Psicologia*, III, n. 1462.

sione poi, per mezzo dei segni vocali passa da un'idea all'altra, lega insieme più idee in un unico concetto (sintesi), oppure, divide un concetto in più idee (analisi), e ciò in piena autonomia rispetto alla realtà. Su questa via l'uomo giunge ad una utilissima semplificazione della realtà classificandola concettualmente.

Il linguaggio riveste così, per più motivi, un importante ruolo strumentale, utilitaristico; esso risponde ai bisogni dell'uomo. Rosmini coglie lucidamente questo aspetto pragmatico del linguaggio, e a questo riguardo egli afferma che l'esistenza dei nomi, di tutti i nomi, «dipende dal bisogno che hanno avuto gli uomini di usarli, chè il solo bisogno di usare la parola fa che ella s'inventi». ⁷⁸ Dal punto di vista rosminiano i bisogni degli uomini sono strettamente connessi al loro grado di sviluppo mentale, ossia al grado di astrazione che lo spirito raggiunge; si stabilisce così un rapporto sinergico tra bisogni e astrazioni, ossia tra bisogni e termini contrassegnanti idee astratte. Come dire che da un lato certi bisogni possono nascere solo ad un certo grado di sviluppo intellettuale e che, dall'altro lato, alla produzione di idee astratte, con i relativi termini contrassegnanti, l'uomo può essere mosso solo dietro la spinta dei bisogni: il bisogno metafisico ad esempio. Quindi nuovi termini linguistici sono inventati dall'uomo al seguito di nuovi bisogni. È per rispondere a certi bisogni, pratici e teoretici, che l'uomo usa determinati segni vocali. Ed è anche l'uso che dà valore ai termini linguistici, tanto che, afferma il Roveretano, un termine caduto in disuso è come una moneta fuori corso: esso ha perso ogni suo valore.

Nello sviluppo intellettuale dell'uomo un momento davvero rilevante è segnato dall'uso dei nomi propri. Ora, affinché egli giunga alla loro invenzione, «deve cessare di essere selvaggio» formandosi una società e raggiungere una condizione d'incivilimento tale da sviluppare e raffinare bisogni morali, religiosi, culturali:

«bisogni che sospingono gli uomini a distinguere continuamente via più le cose in fra loro e a partire le classi maggiori in classi minori, e disegnar le specie più ristrette e più vicine all'individuo, a distribuirle in tutti i modi

⁷⁸ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, I, n. 142, nota 1. Di questa convinzione Rosmini è ancora una volta debitore di Condillac, il quale aveva posto proprio sul bisogno l'origine dei vocaboli. Ma mentre per il filosofo francese l'origine del linguaggio è interamente ricondotta entro limiti naturali, per Rosmini, come vedremo nel IV capitolo, non tutto il linguaggio ha questa origine in quanto, almeno per una parte, deriva da Dio.

possibili, necessari e arbitrari, e finalmente a fissare gli individui stessi con de' nomi che segnino esclusivamente la loro individualità, ultima e più raffinata operazione».⁷⁹

Soltanto progredendo mentalmente l'uomo giunge ad avere certi bisogni, e il linguaggio, abbiamo visto, concorre notevolmente a questo sviluppo, ma la spinta di questi stessi bisogni è poi fondamentale al fine dell'incivilimento dell'uomo sotto ogni punto di vista. In questo modo Rosmini ci presenta il sinergismo esistente tra bisogni e termini vocali contrassegnanti idee astratte, sinergismo che produce lo sviluppo della civiltà umana. Questo stretto rapporto bisogni-linguaggio lo abbiamo sottolineato anche a proposito dello sviluppo del singolo individuo; ed abbiamo così visto come i bisogni e i progressi psichici che una persona può compiere sono fortemente dipendenti dal contesto sociale in cui essa si trova a pensare e ad agire. Queste affermazioni pongono Rosmini in linea con certe posizioni dei filosofi illuministi illustrate nella nostra *Introduzione*.

Oltre a questo risulta poi che Rosmini fa propria una certa visione evoluzionistica dell'uomo,⁸⁰ e ciò per certi versi lo avvicina ad alcune tesi proprie del positivismo di fine Ottocento relative all'evoluzione della mente umana e dei suoi bisogni. Ma occorre subito aggiungere che la posizione rosminiana, rispetto a quest'ultima, contiene grandi distanze: non tutto l'uomo è soggetto a mutamento: la sua essenza rimane immutata, al pari degli atti primi dello spirito e quindi delle sue primitive potenze, che restano inalterate così come Dio fin dal principio le ha create. Possiamo dire che il suo evoluzionismo riguarda ciò che appartiene all'ordine degli atti secondi e non a quello degli atti primi ed essenziali dello spirito umano. C'è quindi un sostrato metafisico immutabile alle spalle di tutti i discorsi che Rosmini fa a proposito degli sviluppi mentali e spirituali dell'umanità e del singolo individuo. Occorre allora, quando si parla di evoluzione e sviluppo dell'uomo, tenere d'occhio questo fondamentale fatto; altrimenti si cade nell'errore di perdere di vista il comune sfondo metafisico dei discorsi rosminiani.

⁷⁹ *Ibidem*, n. 155.

⁸⁰ D'altra parte non è estranea al pensiero cristiano una certa componente evoluzionistica da quando Agostino nel *De Genesi ad litteram*, e anche altrove, aveva parlato delle «ragioni seminali», principi che Dio mise nelle cose, al momento della creazione, affinché avessero uno sviluppo autonomo dalla sua azione.

8. *Linguaggio e presa di consapevolezza dell'uomo. Linguaggio e nascita dell'«Io»*

Il linguaggio, dal punto di vista rosminiano, riveste un ruolo determinante nello sviluppo mentale dell'uomo. Esso viene infatti definito come «lo strumento universale dato dalla natura allo sviluppo intellettuale dell'uomo».⁸¹ In questo senso l'istruzione impartita al bambino deve realizzarsi in maniera tale che «questo grande strumento [il linguaggio] serva al suo fine; che le parole e le idee si leghino accuratamente insieme; che l'uomo infine sia istituito sempre più nella lingua, ma in modo che i suoi progressi nella lingua sieno veri progressi nelle idee e nelle cognizioni».⁸²

Questa tesi rosminiana, che fa dell'acquisizione del linguaggio un qualcosa d'indispensabile per lo sviluppo psichico della persona, riceve ulteriore importanza se consideriamo il fatto che essa è confermata anche da studi condotti nella nostra epoca; a questo riguardo si presti attenzione alle seguenti affermazioni di un importante scienziato del nostro secolo, il neurologo John C. Eccles (premio Nobel nel 1963):

«La relazione del linguaggio con la capacità cognitiva umana è stata intensamente studiata in base alla normale acquisizione del linguaggio durante l'infanzia. Recentemente è stato condotto un importante studio sulla vittima di una tragica situazione familiare (Curtiss e altri, 1974). La ragazza, Genie era stata allevata in isolamento e senza alcuna esperienza linguistica, fino a quando fu scoperta e liberata all'età di tredici anni e mezzo. Allora non possedeva alcun linguaggio e nel test cognitivo non verbale raggiungeva appena il punteggio che si consegue a soli 15 mesi. Nel corso di due anni ha sviluppato una considerevole capacità linguistica e cognitiva, ma il suo linguaggio è ancora molto difettoso ... In sintesi, la tragica e prolungata privazione di tutti gli *inputs* linguistici ha rivelato il ruolo fondamentale del linguaggio nella creazione di una persona umana con capacità creative e cognitive».⁸³

Da queste poche righe ci si può subito rendere conto dell'attualità della tesi rosminiana a proposito dello strettissimo rapporto che egli pone tra linguaggio e sviluppo mentale dell'uomo.

Per Rosmini, il linguaggio accompagna e supporta ogni livello e grado di cognizioni. È poi sempre attraverso l'apprendi-

⁸¹ A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 339.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ K. POPPER - J. ECCLES, *L'Io e il suo cervello*, II, Roma 1981, pp. 377-378.

mento e il corretto uso dei segni vocali che il fanciullo impara e sviluppa l'arte del riflettere (la riflessione si mette in movimento proprio in quanto eccitata dai segni sensibili dati dal linguaggio).

La riflessione e il linguaggio costituiscono le condizioni dalle quali l'uomo non può prescindere nella presa di coscienza di se stesso. Ciò significa che la coscienza, per Rosmini, non fa parte dell'essenza dello spirito umano come affermò Cartesio, ma è qualcosa che l'uomo acquisisce mediante l'uso della riflessione e del linguaggio, e nell'acquisirla egli diventa un «Io».

Come si vede, nel trattare il tema del linguaggio, siamo costretti a toccare diverse dottrine rosminiane, e ciò a conferma di quanto dicevamo nel primo capitolo a proposito del fatto che il Roveretano non ha prodotto una trattazione del linguaggio sistematica e unitaria, ma ne ha parlato di volta in volta nell'ambito delle sue diverse teorizzazioni. Da questo punto di vista possiamo vedere il tema del linguaggio in Rosmini come un filo rosso che attraversa tutta la sua opera di pensatore.

Riprendiamo il discorso appena iniziato, un discorso che ci porta diritti alla considerazione del linguaggio in relazione con lo sviluppo, per certi aspetti,⁸⁴ maturo dell'uomo: quello con la sua presa di coscienza. Nella filosofia del Roveretano, l'«Io» non costituisce la dimensione essenziale e sostanziale dell'uomo: ciò equivale a dire che esso non è un atto primo dello spirito umano, ma un atto secondo che sopraggiunge soltanto quando l'uomo ha raggiunto almeno un certo grado di sviluppo mentale. L'«Io» nell'uomo compare nel momento in cui egli è in grado di percepirsi intellettivamente e quindi coscientemente, acquisendo così la cognizione di sé come individual persona. A questa percezione l'uomo ci arriva soltanto dopo una serie di atti mentali necessari, affinché egli possa poi giungere alla pronuncia di se stesso con il monosillabo «Io». Ecco allora che il monosillabo «Io» esprime sì l'anima, ma non soltanto l'anima nella sua condizione essenziale, bensì l'anima insieme a molte relazioni risultanti da più atti mentali necessari all'uomo per pronunciare consapevolmente se stesso proprio con il monosillabo «Io». Colui che dice «Io» (intendendo ciò che dice), compie un atto interiore con il quale pronuncia l'anima propria.

⁸⁴ Dico «per certi aspetti» in quanto lo sviluppo dell'uomo non termina con la presa di coscienza di se stesso, ossia non si esaurisce nel momento in cui l'uomo diventa un 'Io'.

Il monosillabo «Io» è dunque il «segno vocale pronunciato da un'anima intellettiva (o più generalmente da un soggetto intellettivo) di un atto suo proprio quando interiormente rivolge l'attenzione a se stessa e si percepisce».⁸⁵ L'«Io» esprime «l'anima passata agli atti secondi»;⁸⁶ a conferma del fatto che l'«Io» appartiene all'ambito degli atti secondi, Rosmini afferma che quando gli uomini incominciano a pronunciare la parola «Io», non la pronunciano da sola, ma insieme al verbo esprimente la loro azione: io sento, io voglio, io penso, io opero, e così via. L'«Io» viene pronunciato come principio operante; ebbene ciò può avvenire mediante il linguaggio: «L'uomo adunque non può essere richiamato a ritorcere la sua attenzione a se stesso che dal linguaggio».⁸⁷ Ma il linguaggio viene appreso dal bambino gradualmente; e soltanto passando per vari gradi di intellezioni egli giunge a capire le parti di un discorso e il significato delle parole. Rosmini afferma nel *Principio supremo della metodica* che soltanto quando è giunto al terzo ordine di intellezioni⁸⁸ il bambino arriva a formarsi l'idea astratta delle azioni delle cose; ciò significa che solo con il terzo ordine egli può nominare le proprie azioni. Ma, nel terzo ordine, egli nomina le proprie azioni al pari di tutte le altre che non sono proprie; ossia le nomina oggettivamente, dice Rosmini, senza riferirle a se stesso. Il bambino, pur conoscendo le azioni, non le riferisce subito a se stesso, in quanto nella sua mente non si è ancora formato il «se stesso», ossia la consapevolezza di se stesso.

È soltanto quando approda al quarto ordine d'intellezioni⁸⁹ che il bambino arriva a percepire se stesso in modo tale da riusci-

⁸⁵ A. ROSMINI, *Psicologia*, I, n. 66.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 313. A questo riguardo il rosminiano G. Calza afferma: «L'uomo senza il linguaggio nella sua parte migliore, ossia senza il linguaggio convenzionale ..., non potrebbe percepire se stesso e pronunciare l'Io, quale si esige una tale riflessione a cui non giungerebbe» (G. CALZA, *Saggio di callologia ed estetica*, Milano 1889, p. 357).

⁸⁸ Il terzo ordine d'intellezioni si forma con i giudizi sintetici; i giudizi sintetici «sono quelle pe' quali avendo noi nella mente il concetto di qualche cosa che può essere un predicato comune, noi l'applichiamo di fatto a ciò che sentiamo, ovvero percepiamo, cioè a dire lo predichiamo di qualche oggetto, benché nel concetto di questo non si comprenda: per es., dicendo 'questo cibo è buono', formarsi un giudizio sintetico, perché nel concetto di cibo non c'è quello di bontà» (A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 257, nota 5).

⁸⁹ A proposito del quarto ordine d'intellezioni, Rosmini afferma che sarebbe troppo farne una classificazione distintamente ragguagliata, egli così le divide, sinteticamente, in

re a distinguere le proprie azioni da quelle non proprie così da percepirsi come «principio operante». Ma l'anima non arriva a percepirsi se non eccitata da qualche sentimento, sia esso passivo che attivo. Infatti, il sentimento fondamentale e sostanziale, che per Rosmini costituisce l'essenza dello spirito umano, uniforme com'è, non è atto a richiamare l'attenzione dell'uomo; quindi quando l'anima umana arriva a pronunciare se stessa, quando dice «Io», non pronuncia se stessa «qual è nello stato suo primitivo, ma già posta in uno stato di attività sopravvenutele; pronuncia se stessa modificata, paziente, operante».⁹⁰ Questo primo «Io» è «il sentimento sostanziale operante che percepisce se stesso e che si esprime».⁹¹ Il che è quanto dire che l'uomo è condotto a percepire il proprio sentimento sostanziale come autore di certe azioni. Ma il pronunciamento vocale del monosillabo «Io» presuppone quello della mente (verbo della mente) con il quale il fanciullo si percepisce.

L'anima nella sua originaria condizione, come atto primo, è perfettamente muta, «fino ch'ella non pensa sussistere un ente, non dice nulla, non proferisce verbo; contempla, in perfetto silenzio».⁹² Il discorso interiore e, di conseguenza, quello esteriore, comincia quando la mente è mossa dagli impulsi interni ed esterni; da questi «comincia ogni discorso e parola della mente»,⁹³ quando l'anima si accorge di qualche ente sussistente, come nel caso di se stessa.⁹⁴ Quando si accorge di se stessa e si percepisce, l'anima, nell'affermarsi, pronuncia il verbo o parola della mente:

due classi principali: «I. Classe. Quelle che hanno per oggetto i rapporti delle intellezioni di terz'ordine tra loro. II. Classe. Quelle che hanno per oggetto i rapporti delle intellezioni di terz'ordine colle intellezioni degli ordini precedenti»; Rosmini fa poi notare che queste due classi contengono un gran numero e varietà d'intellezioni; a questo riguardo si veda ancora A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 301-306.

⁹⁰ A. ROSMINI, *Psicologia*, I, n. 66.

⁹¹ A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 314.

⁹² A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 534.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ «L'uomo pronuncia il proprio sentimento come un ente sussistente, e le azioni fatte in quel sentimento come prive di altri enti esistenti che pure pronuncia ed afferma esistenti. Questi pronunciamenti della propria esistenza e dell'esistenza d'altri enti sono quelli che si dicono verbi della mente: i quali costituiscono la cognizione che ha l'uomo degli enti reali in quanto sono in sé sussistenti. Il verbo dunque della mente umana è il sentimento pronunciato come ente in sé, se trattasi del proprio sentimento sostanziale, o il pronunciamento di altri enti in sé, argomentati dall'azione loro esercitata nel nostro proprio sentimento, siccome quella che suppone un ente subbietto di essa» (A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 1319).

«il verbo più perfetto e anteriore è quello con cui l'intelligente afferma se stesso; di poi quello con cui afferma ciò che agisce sul sentimento».⁹⁵ Questo discorso interiore è poi condizione del linguaggio vocale, attraverso il quale l'uomo, riflettendo su se stesso, arriva a prendere consapevolezza di sé come «principio operante» pronunciandosi con il monosillabo «Io». Occorre precisare che il verbo della mente, con il quale l'anima percepisce se stessa come sussistente, non appartiene all'anima considerata nella sua essenza, ma anch'esso è un atto sopraggiunto e come tale non costitutivo dell'essenza dell'anima.

Il verbo della mente si pone come condizione del pronunciamento del monosillabo «Io», che arriva non prima di un certo progresso intellettuale dietro l'apporto dato dalla riflessione e dal linguaggio. In questo modo l'uomo giunge a percepirsi come operante; e successivamente, con una riflessione più elevata, viene a conoscere che chi parla e pronuncia il monosillabo «Io», oltre ad esprimere se stesso operante conosce anche che «egli che si percepisce operante, è un essere identico a quello stesso che opera».⁹⁶ Ossia, con una certa riflessione, il bambino arriva a conoscere l'identità di sé parlante e di sé parlato; da questo punto di vista l'«Io» riceve una significazione più completa, venendo a significare «il soggetto umano operante (il sentimento sostanziale operante), che percepisce se stesso come operante, che come tale si esprime e che sa che egli, che parla, è identico a lui parlato».⁹⁷

La presa di coscienza dell'uomo, attestata con la pronuncia del monosillabo «Io», non avviene una volta per tutte; il progresso dell'uomo sulla via della consapevolezza non si arresta di certo a quella sua prima presa di coscienza, come dire che l'«Io» pronunciato dal bambino non è lo stesso «Io» pronunciato dall'adulto. Ciò vale per la stessa comprensione del vocabolo «Io»; quella del bambino progredisce con il suo progresso cognitivo e mentale, ma rimane più povera di quella raggiunta dall'adulto (e questo avviene per tutti gli altri vocaboli). Allo stesso modo è più modesta la comprensione che l'uomo comune ha del significato della

⁹⁵ *Ibidem*, n. 1322.

⁹⁶ A. ROSMINI, *Psicologia*, I, n. 67.

⁹⁷ A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 314. L'«Io» suppone, afferma Rosmini sempre in quest'opera, «1° che l'uomo che ne fa uso abbia il concetto astratto dell'azione del parlare; 2° che riferisca questa azione del parlare ad un soggetto che parla; 3° che intenda che l'io significa appunto questo soggetto parlante» (A. ROSMINI, *Psicologia*, I, n. 315, nota 14).

parola «Io» rispetto a quella del filosofo, il quale ha raggiunto un livello cognitivo ben più alto. Infatti, secondo il Roveretano, il filosofo arriva a quelle più alte astrazioni dell'intelletto non raggiunte dall'uomo comune.

Nel linguaggio è possibile cogliere la consapevolezza che l'uomo ha acquistato di se stesso. E ciò è da intendere sia dal punto di vista ontogenetico che da quello filogenitico. Così il grado di consapevolezza degli antichi era minore di quello dei moderni; esso assomiglia molto a quello raggiunto dai bambini, e le lingue antiche lo testimoniano, dato che esse «conservano le vestigia» della loro consapevolezza. A questo proposito Rosmini osserva che tanto più le lingue sono antiche tanto meno gli uomini fanno uso dei pronomi personali «io», «tu».⁹⁸ Fatto questo che si verifica anche nel caso dei bambini⁹⁹ e nei ritardati mentali, i quali fanno molta fatica ad usare rettamente i pronomi personali.

Come abbiamo già detto, l'«Io» appartiene ad un'anima pas-sata già agli atti secondi. Alla costruzione dell'«Io» concorrono sia l'attività del soggetto sia i reali che lo stimolano; tra queste modificazioni ci sono anche quelle operate dai vocaboli, i quali contribuiscono in maniera rilevante a fare in modo che il soggetto ponga la sua attenzione su se stesso. Da questo punto di vista un uomo sordo-muto incontra non poche difficoltà a prendere consapevolezza di sé e a progredire mentalmente. E ciò proprio per la mancanza dell'apprendimento del linguaggio verbale, che è indispensabile al fine della messa in movimento delle sue facoltà psichiche. È per questo che gli è necessario apprendere un sistema di segni alternativo.

⁹⁸ «Quando anco esse adoperano i pronomi io e tu, facilmente le mescolano con la terza persona, quasi mostrandosi non ancora sufficientemente perite nell'arte del maneggiarle» (*ibidem*, I, n. 315, nota 13).

⁹⁹ A questo riguardo Rosmini riprende un passo dell'opera di Mad. NECKER DE SAUSSURE, *L'educazione progressiva*, che tanto influenzò Rosmini nella stesura del *Principio supremo della metodica*: «Ciò che imbroglia più la testa del bambino sono i pronomi. Il me e l'io specialmente restano lungo tempo per lui come in una nube. Applicandosi queste parole unicamente a colui che le pronuncia, non le si adoperano quando si parla al bambino di lui stesso: egli ad ogni momento le vede cangiar d'oggetto, senza che ne sia mai il soggetto egli stesso: quindi accade che non gli venga il pensiero di servirsene. Allora quando egli vuol designar la persona sua propria, egli si considera per così dire dal di fuori, e parla di sé come di un altro chiamandosi col suo nome. Dare ad Alberto, menare Alberto, ecco le espressioni di cui egli fa uso. Io ho sentito un bambino cui si dava del 'tu', servirsi sempre del pronome 'tu' parlando di se medesimo. L'introduzione dell'io sarebbe cosa curiosa ad osservarsi» (Mad. NECKER DE SAUSSURE, L. II, C. VI, in A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 315).

Il momento in cui il soggetto acquista coscienza di sé risulta essere cruciale nella vita di un uomo. Questo momento infatti giunge solo quando l'uomo ha acquistato una certa padronanza della parola e della riflessione, ma questo «Io», proprio in quanto frutto del linguaggio e della riflessione, è qualcosa che si aggiunge alla pura condizione dell'anima, rappresentandone uno stato accidentale e non essenziale. Molti filosofi, che non si sono accorti di questo fatto, sono stati tratti in inganno credendo che l'«Io» fosse un fatto primo e originario. Fichte, ad esempio, considerò l'«Io» autocosciente come il primo principio, il fondamento stesso di tutta la scienza e di tutta la realtà; in questo modo egli non fece altro che portare a compimento un processo che nell'età moderna iniziò con Cartesio, il quale pose nella coscienza, nell'«Io» consapevole, l'essenza dello spirito. Ma secondo Rosmini, per risalire all'essenza dello spirito umano, evitando così le disastrose conseguenze fichtiane, è necessario eliminare dall'anima tutte le sopraggiunte operate dall'uomo a livello linguistico e riflessivo nella sua presa di coscienza.

Il Roveretano, nella *Psicologia*, procede così a «spogliare l'«Io» di ciò che non appartiene alla nozione pura dell'anima».¹⁰⁰ Eliminando tutte le aggiunte della mente, egli giunge a quella primitiva ed originaria percezione intellettiva che lo spirito possiede di se stesso. L'anima come diceva Agostino, «percepisce se stessa», possiede una primitiva e irriflessa notizia di se stessa;¹⁰¹ Rosmini fa di questa percezione il principio di tutta la Psicologia. Noi non saremmo in grado di conoscerci se non possedessimo una primitiva conoscenza di noi stessi, e questa conoscenza è data da un'anima che nella sua originaria condizione percepisce se stessa. Dal punto di vista rosminiano questa percezione è essenziale all'anima; anzi, essa è quella che fa dell'anima umana un principio intellettivo oltre che sensitivo, ossia razionale, in quanto nella percezione intellettiva fondamentale avviene la sintesi dell'ordine ideale con quello reale.¹⁰² Quindi questa primitiva percezione che l'anima possiede di sé, detta da Rosmini «percezione intellettiva fondamentale», non deve essere confusa con quella

¹⁰⁰ A. ROSMINI, *Psicologia*, I, n. 71.

¹⁰¹ «La mente conosce se stessa per se stessa poiché ella è incorporea» (AGOSTINO, *De Trinitate*, libro IX: la cit. è di Rosmini).

¹⁰² A questo proposito in particolare si veda A. ROSMINI, *Psicologia*, I, libro III: «Dell'unione dell'anima col corpo e del loro reciproco influsso».

percezione che l'uomo fa di sé, affermandosi nella propria sussistenza detta verbo della mente o parola interiore. Infatti il verbo della mente appartiene all'ordine della vita passata già agli atti secondi dello spirito, mentre la primitiva percezione che lo spirito ha di sé è essenziale allo spirito stesso, in quanto da essa ne è strutturato ontologicamente come principio razionale.

Ora, afferma Rosmini, termine della percezione intellettiva è il sentimento, e non si può percepire ciò che non si sente, «perocché la percezione è una cognizione sperimentale, non si dà sperimento dove non si dà sentimento».¹⁰³ Quindi anche l'anima non potrebbe percepirsi nella condizione originaria se non fosse sentimento; ecco allora che l'essenza dell'anima non può consistere che in un sentimento sostanziale.¹⁰⁴ Questo sentimento fondamentale sostanziale è anteriore alla coscienza; l'uomo nella sua essenza è vita diretta e irriflessa, e ciò significa che la primitiva conoscenza che l'anima fa di se stessa non è ancora pensiero riflesso, non è linguaggio.¹⁰⁵

L'uomo nella sua originaria condizione è muta esperienza di se stesso, è conoscersi senza pensarsi. Per cercare di chiarire si può dire che l'uomo, nella sua essenza, è vita irriflessa: è conoscersi senza saperlo. Lo spirito si conosce a livello di vita irriflessa, in quanto, come si è detto, possiede una primitiva percezione di se stesso. L'uomo, prendendo consapevolezza di sé, giunge poi ad una cognizione riflessa di sé, anche se ciò non implica la conoscenza di sé nella propria essenza, ma semplicemente come «Io». Ora l'uomo, divenendo cosciente, entrando nella sfera della consapevolezza, opera linguisticamente e logicamente delle sovrapposizioni alla sua originaria condizione. L'«Io» è il risultato di tali sovrapposizioni. Lo spirito, quando si pronuncia mediante il monosillabo «Io», entra nell'ambito degli atti sovraggiunti; ecco allora che, al fine di giungere alla conoscenza dell'essenza dell'ani-

¹⁰³ A. ROSMINI, *Psicologia*, I, n. 90

¹⁰⁴ «Ma non ogni sentimento è sostanza; perocché vi hanno sentimenti che non si possono concepire da sé soli, e presuppongono un altro sentimento dinanzi a sé, di cui sieno modificazioni. Conviene adunque risalire al primo sentimento, pel quale e nel quale sono tutti gli altri, e innanzi al quale niun altro sentimento si sperimenta. Vi dee essere dunque un sentimento primo e stabile in cui consiste la sostanza dell'anima: e questo è quello che noi abbiamo chiamato sentimento fondamentale» (*ibidem*).

¹⁰⁵ «Distingue s. Agostino fra il conoscersi, e il pensare che l'anima fa a se stessa. Per conoscersi semplicemente ella non abbisogna che di percepirsi, ma per pensare a sé ha bisogno di riflettere» (*ibidem*, I, n. 118).

ma, è necessario spogliare letteralmente l'«Io» di tutto ciò che l'uomo vi ha sedimentato sopra mediante la sua attività linguistico-concettuale. Rosmini capisce che il linguaggio può oscurare questa dimensione originaria dell'uomo, se non si fa molta attenzione a distinguere le costruzioni logico-linguistiche dalla realtà delle cose: in questo caso, l'essenza sostanziale dell'anima dalle sovrapposizioni concettuali del linguaggio. Ciò nonostante rimane intatta la fiducia rosminiana riguardo le capacità del linguaggio concettuale di esprimere l'essenza delle cose. Quindi in queste argomentazioni rosminiane non è tanto il linguaggio ad essere messo in discussione, ma piuttosto la capacità di analisi dell'uomo, ossia la sua capacità di riuscire ad esercitare una sufficiente attenzione sui fatti dello spirito. Nel caso da noi preso in esame, si tratta di fare attenzione a sceverare ciò che dell'uomo è essenziale (il sentimento fondamentale sostanziale) da ciò che è accidentale o comunque appartenente alla sfera degli atti secondi: la riflessione, il linguaggio, la coscienza.

Per quanto riguarda il rapporto esistente tra linguaggio e sviluppo mentale, tra linguaggio e nascita dell'«Io» nell'uomo, è di nuovo importante notare l'attualità di quanto Rosmini a suo tempo affermò su tale argomento. Tesi simili al riguardo, anche se in un contesto teoretico differente, vengono sostenute anche da studiosi contemporanei come Popper, il quale, nella sua opera *L'io e il suo cervello*, sulla scorta dei risultati sperimentali del neurologo John C. Eccles, afferma:

«L'io, la personalità, emerge nell'interazione con gli altri io, con i manufatti e gli altri oggetti del suo ambiente. Su tutto ciò influisce profondamente l'acquisizione del linguaggio, specialmente quando il bambino diventa cosciente del suo nome e quando impara a nominare le parti del suo corpo, e, cosa più importante di tutte, quando impara ad usare i pronomi personali ... considero un errore lasciarsi sfuggire il fatto che il famoso argomento cartesiano 'Penso, dunque sono' presupponga il linguaggio e la capacità di usare il pronome».¹⁰⁶

Come si può notare, il discorso del grande filosofo viennese collima in maniera sorprendente con quello di Rosmini. Come già

¹⁰⁶ Popper poi aggiunge: «Quando Kant (1787) suggerisce che l'«Io penso» debba poter accompagnare tutte le nostre percezioni ed esperienze, sembra non aver considerato un bambino (o se stesso) nel suo stato prelinguistico o prefilosofico» (K. POPPER - J. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, p. 68).

notò il Roveretano, Popper individua nell'uso, e nel corretto uso dei pronomi, e quindi nella padronanza del linguaggio, il grado di sviluppo mentale dell'uomo.

9. *L'importanza del linguaggio nella realizzazione e crescita dell'uomo come persona*

Nel considerare il fondamentale ruolo giocato dal linguaggio nello sviluppo mentale dell'uomo, si è visto che un passo importante su questa via è segnato dall'acquisizione delle idee astratte. Alla formazione degli astratti non sono sufficienti né le sensazioni, né le immagini, né la sola idea dell'essere, ma è il linguaggio come «sistema di segni» a costituirne l'elemento essenziale.

Il linguaggio, attraverso la formazione delle idee astratte, risulta fondamentale all'uomo anche per quanto riguarda il dominio e il libero uso delle sue potenze.

«Il linguaggio solo, ricevuto dalla società, può trarre al suo atto la facoltà delle idee astratte, e dar con essa il dominio delle proprie potenze, l'uso della libertà».¹⁰⁷

Qui il discorso, parlando di libertà, si allarga ancora di più, in quanto coinvolge l'aspetto morale dell'uomo. Il linguaggio non ha a che fare soltanto con lo sviluppo dell'uomo a livello conoscitivo e teorico, ma anche con quello pratico-morale. Nel *Trattato della coscienza morale* Rosmini, dopo avere affermato che «l'uomo non sale alla coscienza se non mediante il linguaggio»,¹⁰⁸ afferma che è per mezzo del linguaggio che all'uomo giunge «l'idea di dovere, di obbligazione, di legge».¹⁰⁹

Con lo sviluppo mentale supportato dal linguaggio è tutto l'individuo a progredire e non soltanto una sua parte:

«Colla lingua è che noi formiamo le idee e perfezione di lingua è perfezione di pensiero. Tutto poi quello che è ordinato, decente, quello che giova pensare con facilità e con rettrezza produce nelle anime nostre delle disposizioni preziosissime alle morali virtù».¹¹⁰

¹⁰⁷ A. ROSMINI, *Psicologia*, III, n. 1031.

¹⁰⁸ A. ROSMINI, *Trattato della coscienza morale*, Milano 1954, p. 116.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 117.

¹¹⁰ A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 193.

L'uomo, come ente reale completo, è ente sensitivo, intellettuale-razionale e volitivo. La volontà,¹¹¹ insieme al sentire e all'intendere, costituisce anch'essa un atto primo dello spirito umano. Essa è costituita dal vincolo, dal legame tra l'ordine reale e quello ideale dell'essere. Dal punto di vista ontologico essa corrisponde alla forma morale dell'essere. Nell'adesione del soggetto reale all'ideale per mezzo della volontà l'uomo si realizza come ente morale, ossia, esplica, porta a compimento, quella sua soltanto iniziale, ma costitutiva, adesione del reale all'ideale. Questi elementi di antropologia rosminiana ci fanno capire che lo sviluppo linguistico coinvolge tutto l'uomo, in quanto esso è, al tempo stesso e tutt'intero, sentimento, intelligenza e volontà. La moralità consiste per il Roveretano nel riconoscimento pratico e nell'adesione all'ordine intrinseco dell'essere. Quest'ordine intrinseco è virtualmente contenuto nell'essenza dell'essere originariamente intuita dall'uomo. L'uomo, mediante la riflessione, supportata come sappiamo dal linguaggio, viene a conoscere e quindi ad esplicitare questo ordine degli enti. La volontà, per porsi sulla strada della moralità, deve riconoscere praticamente l'ordine intrinseco degli enti che l'intelligenza gli fa conoscere. Il giudizio morale, che è poi giudizio di valore, consiste nel riconoscimento della dignità ontologica che spetta a ciascun ente; dignità che gli è nota attraverso la comprensione del 'posto' che ciascun ente occupa nella scala degli enti.

L'essere ideale per l'intelletto è luce della verità, forma di tutte le cognizioni umane; per la volontà è legge morale. La moralità consiste nell'adesione e obbedienza, mediante la volontà, a questa legge morale che ordina all'uomo di riconoscere l'ordine intrinseco degli enti, di amarli secondo la dignità che spetta loro. È in questa obbedienza alla legge morale che sta la maturazione dell'uomo come persona. La «*Persona* è 'un soggetto intellettuale in quanto contiene un principio attivo supremo'»,¹¹² la volontà. La persona risiede nella volontà; quindi la sua maturazione, la sua crescita, dipende dalla sua capacità di saper aderire, mediante la volontà, alla legge morale. La persona ha come fine quello di adempiere la legge morale.

¹¹¹ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 501.

¹¹² *Ibidem*, n. 769.

Ora, fatto essenziale è che la volontà non è indipendente dal conoscere.¹¹³ Anzi, si può dire che essa non può obbedire alla legge morale senza conoscere ciò che essa le comanda, ossia senza conoscere ciò che è più degno e ciò che è meno degno di essere amato. La conoscenza risulta allora fondamentale per la vita morale dell'uomo: la moralità consiste nella realizzazione pratica di ciò che l'uomo viene a conoscere.

Il linguaggio contribuisce allo sviluppo morale dell'uomo, in quanto contribuisce a fornire alla potenza volitiva le cognizioni su cui essa può esercitare le sue volizioni. In riferimento all'attività umana, e quindi all'uso delle sue potenze, Rosmini distingue due modi, nei quali l'attività dell'uomo viene avviata: «il primo è istintivo, il secondo è deliberato».¹¹⁴ Nel modo istintivo avviene che l'atto scaturisce immediatamente dal suo termine: l'impressione dell'agente corporeo trae la facoltà del senso a sentire, la sensazione muove la fantasia. Vi è poi l'istinto razionale, il quale dalla sensazione è naturalmente tratto alla percezione dell'agente corporeo, e dall'immagine è tratto all'idea, senza che intervenga la persuasione della sua sussistenza. Fin qui siamo nell'ambito dell'istintivo; passiamo all'altro modo di mettere in movimento l'attività umana, quello che si realizza tramite libera volontà. Indispensabili sono per l'esercizio della libera volontà gli stimoli che l'uomo riceve dai suoi simili nella società. Ora, la libera volontà ha come legge quella «d'avere un fine, come ragione sufficiente de' suoi atti».¹¹⁵ Per compiere un atto la libera volontà si deve prefiggere uno scopo. Senza scopo essa rimarrebbe inattiva. Il porsi uno scopo significa elaborare delle astrazioni. Quindi l'uomo per far libero uso della propria volontà e, ad esempio, scegliere di portare l'attenzione su un argomento piuttosto che su un altro, necessita degli astratti. Ma non è possibile formare idee

¹¹³ Come è noto, nel medioevo era molta dibattuta la questione della supremazia tra intelletto e volontà; generalmente i domenicani erano per la supremazia dell'intelletto, mentre per la scuola francescana era alla volontà che spettava il primato sull'intelletto. Per Rosmini sembrerebbe che l'intelletto e il conoscere precedano il volere. Ciò in quanto le decisioni morali vengono prese sulla base di ciò che si conosce. In questo senso non si può aderire all'ordine intrinseco dell'essere senza sapere in che cosa consiste questo ordine. Ma da una più attenta analisi della questione, a nostro parere, emerge che per conoscere occorre il volere, ossia occorre la volontà di conoscere. Ecco allora che Rosmini, se non vediamo male, non stabilisce nessun primato ma piuttosto una circolarità tra conoscere e volere.

¹¹⁴ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 525.

¹¹⁵ *Ibidem*.

astratte senza prima averne posseduta qualcuna, «poiché nessuno si può prefiggere uno scopo che non conosce, e del quale non vede ... nessun bisogno»,¹¹⁶ manca cioè la ragione sufficiente, il fine, affinché la libera volontà possa muoversi. Non possedendo già qualche idea astratta alla volontà viene a mancare il movente,¹¹⁷ che è poi la nozione dell'oggetto che si propone. Da sola la libera volontà non può formarsi idee astratte, quindi è impossibile spiegarne la formazione ricorrendo alla «sola libera attività dell'uomo senza linguaggio».¹¹⁸ Il linguaggio infatti risulta essenziale nell'uso delle idee astratte e queste sono indispensabili all'attività della libera volontà; s'instaura così il nesso: sistema di segni - idee astratte - scopo dell'attività della volontà; dove le idee astratte necessitano dei segni linguistici e la libera volontà delle idee astratte. Ma solo il linguaggio può trarre al suo atto la facoltà delle idee astratte e dar con essa all'uomo il dominio delle proprie potenze, l'uso della libertà.¹¹⁹ Ecco allora che lo sviluppo morale della persona, e quindi la stessa nobiltà dei fini morali, risulta essere strettamente dipendente dal suo progresso cognitivo, verso il quale il linguaggio assume una importanza di prim'ordine.

Il linguaggio, essendo parte in causa nella formazione degli astratti, entra in gioco anche nel libero uso delle potenze di cui l'uomo è fornito. Vediamo questo fatto. La volontà «non delibera di muovere le sue potenze, per esempio l'attenzione, se non per un *bene* da lui inteso»,¹²⁰ ma il muoversi per un bene da lei inteso necessita di una relazione di fine e mezzo, e questa relazione è un'idea astratta. Ogni relazione pensata tra due cose o idee è un astratto, in quanto la relazione non è né l'una, né l'altra, ma un nesso che le due idee hanno con la mente umana. Quindi, secondo Rosmini, l'uomo può liberamente portare la sua attenzione da un'idea ad un'altra solo mediante una relazione che lega queste

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ A questo proposito mi sembra opportuna introdurre la seguente osservazione di A.V. Castagnetta: «Il Rosmini è inequivocabilmente un esaltatore degli *astratti*; ad essi attribuisce ogni sviluppo della persona tanto nella direzione logica che in direzione etica: gli astratti legano le idee particolari e ne permettono il passaggio l'una all'altra; senza gli astratti le idee rimarrebbero divise e l'attenzione si esaurirebbe» (A.V. CASTAGNETTA, *La problematica rosminiana del linguaggio*, contenuto nel volume miscelaneo, in *Il problema filosofico del linguaggio*, Padova 1965, p. 89).

¹¹⁸ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 525.

¹¹⁹ *Ibidem*, n. 526.

¹²⁰ *Ibidem.*

idee sulle quali egli concentra l'attenzione; ciò equivale a dire che solo mediante le idee astratte l'uomo può liberamente passare da un'idea all'altra. In questo senso delle cognizioni possono essere legate insieme, così da costituire una serie distinta da altre serie di cognizioni attraverso un'idea astratta, ovvero mediante una relazione comune a tutte quelle cognizioni componenti una certa serie. Ma tutto questo lavoro sulle idee astratte richiede necessariamente l'uso dei segni sensibili dati da quel «sistema di segni» che è il linguaggio.

È chiaro allora che dal punto di vista rosminiano è mediante l'acquisizione e la progressiva padronanza del linguaggio che l'uomo può esercitare ed esplicare la sua potenza morale: esso apre all'uomo l'orizzonte dei fini.¹²¹ Ciò avviene per l'intima dipendenza che le idee astratte hanno con i segni linguistici e visto, che delle idee astratte l'uomo si avvale anche per tutte le sue attività, «il linguaggio è necessario a fare che noi ci facciamo arbitri delle nostre potenze, e che a questo immenso beneficio che riceviamo dalla società de' nostri simili sono dovuti i grandi progressi dell'umanità».¹²²

Ma cerchiamo di capire meglio come il volere, che è potenza di tutte le umane operazioni, passa da volizioni soggettive a volizioni oggettive, che sono poi quelle che consentono all'uomo di maturare sul piano morale. Si tratta di capire come il linguaggio risulti fondamentale all'uomo per le sue intenzioni e scelte morali. Nell'*Antropologia in servizio della scienza morale* Rosmini distingue tre livelli di volere, che poi corrispondono a tre livelli di sviluppo della persona. Nel primo livello la volontà aderisce immediatamente a ciò che piace ai sensi animali.¹²³ A questo riguardo egli parla di «volizioni affettive», che, come tali, sono «soggettive». In un livello successivo le volizioni diventano «apprezziative». È a questo punto che i segni linguistici cominciano ad essere utili al bambino. Infatti essi spingono la sua volontà ad ampliare l'ambito delle proprie scelte mediante l'acquisizione di alcune idee astratte. A questo livello compaiono le prime valuta-

¹²¹ «Attraverso il linguaggio possiamo dunque finalizzare il nostro sforzo sia intellettuale, sia morale, sia fisico, protendendo verso un fine che ci siamo proposti. Le nostre potenzialità intellettuali e spirituali sono fatte valere tramite il linguaggio» (C. GODONI, *La funzione del linguaggio in Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 84 [1990], p. 226).

¹²² A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 528.

¹²³ A. ROSMINI, *Antropologia in servizio della scienza morale*, n. 577.

zioni e confronti tra diversi beni. Ciò è possibile in quanto il bambino linguisticamente li ha individuati e sussunti nella propria memoria. Ma ancora la valutazione resta soltanto soggettiva: è bene ciò che piace e ciò che è utile al soggetto.¹²⁴

È nel terzo livello di volizioni, ossia con il subentrare della riflessione,¹²⁵ che il soggetto giudica e valuta diversi beni assumendo non un criterio soggettivo (ciò che piace ai sensi) ma oggettivo. A questo punto le sue volizioni e i suoi giudizi di valore hanno alla loro base l'idea astratta del bene oggettivo, che è poi la legge morale: essa consente di paragonare oggettivamente i diversi beni così da stabilire la loro dignità morale. I paragoni fatti aderendo alla legge morale sono possibili solo in quanto «in virtù del linguaggio si poterono astrarre dagli enti le nozioni espresse colle parole buono, bello ecc. bontà e bellezza ecc. Questi astratti sono necessari a poter giungere a formare tra due enti un vero paragone, e rilevare quali di essi abbia più dignità morale».¹²⁶ Il linguaggio muove la riflessione e costituisce la base per la formazione delle idee astratte e quindi per passare dal caso particolare a quello universale. È il linguaggio che permette di passare dal buono del singolo caso al concetto di bontà come criterio per giudicare in molti casi:

«Gli enti estesi e le loro azioni su di lui [bambino] hanno cessato di essere la sua suprema norma più elevata colla quale egli giudica gli enti stessi e le loro azioni. Questa norma è appunto la nozione astratta della bontà, della bellezza ecc., in una parola della dignità dell'ente».¹²⁷

Come si è visto in precedenza, solo mediante il linguaggio è possibile raggiungere quel grado di cognizioni astratte indispensabili all'uomo per scegliere liberamente. E la libertà consiste proprio nel riconoscimento-adesione alla legge morale. Nelle volizioni soggettive l'uomo è asservito agli istinti e agli appetiti animali; e l'emancipazione da essi, con il conseguente avvio dell'uomo alla propria maturazione come persona, è possibile proprio quando il suo sviluppo cognitivo, supportato dal linguaggio, gli mette a disposizione un criterio oggettivo di valutazione.

¹²⁴ *Ibidem*, n. 544-545.

¹²⁵ *Ibidem*, n. 577.

¹²⁶ A. ROSMINI, *Del principio supremo della metodica*, n. 396.

¹²⁷ *Ibidem*.

10. *Considerazioni conclusive sul ruolo del linguaggio nello sviluppo complessivo dell'uomo*

Sulla base delle argomentazioni appena analizzate, Rosmini stabilisce il legame linguaggio - idee astratte - sviluppo delle potenzialità - progressi dell'umanità. Si tratta di un legame che deve essere visto non in maniera unidirezionale, ma, come avviene normalmente nel pensiero rosminiano, a spirale, in quanto, se da un lato è vero che lo sviluppo civile avviene sulla base del progresso linguistico-mentale dell'uomo (e in quest'ultimo si include anche il progresso delle potenzialità umane), dall'altro è altrettanto vero che sullo stesso sviluppo linguistico e psichico dell'uomo va poi ad incidere quello sociale e civile, perché è proprio da quest'ultimo che la singola persona muove, con gli stimoli che ne riceve, alla volta del suo progresso individuale. Da questo punto di vista risulta fondamentale la comunicazione tra le persone e con il mondo,¹²⁸ e quindi il rapporto, che possiamo chiamare dialettico, io-tu, io-altri, io-mondo; dove il «tu», gli «altri» e il «mondo» costituiscono per l'individuo fonte di sollecitazioni e di stimoli dai quali, al fine del proprio progresso, l'«Io» non può prescindere. Ma poi, data la circolarità appena accennata, lo stesso «Io» può incidere, con lo sviluppo raggiunto, sugli altri, contribuendo così al progresso civile, morale e quindi culturale della specie umana. Su questi fatti riveste un ruolo di prim'ordine il linguaggio; nel corso di questo capitolo abbiamo cercato di mostrare come esso non sia da vedere soltanto nella sua dimensione sociale e comunicativa. Infatti, sulla base di quanto dice lo stesso Rosmini, esso è fondamentale nello sviluppo della persona umana nella sua interezza, e quindi in tutte le sue potenzialità e facoltà.¹²⁹

¹²⁸ A questo riguardo si veda l'approfondito studio di G. BESCHIN, *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, Milano 1964. «Se l'uomo si distacca dalle radici che lo legano al flusso dinamico di tutta la vita dell'essere, la comunicazione diviene superficiale ed insignificante, se egli vive invece il suo essere in tutta la sua pienezza, in tutte le sue dimensioni, scoprirà in se stesso le radici che lo uniscono ad ogni cosa. Vivendo il suo essere in tutte le dimensioni, l'uomo scopre quell'*humus* che lo unisce a tutto l'universo ed allora presenza a sé equivale a presenza di tutto l'universo: il nostro essere si rivela essenzialmente come essere-con» (*ibidem*, p. 90).

¹²⁹ «Il linguaggio, per Rosmini, non ha infatti quale scopo primario la scambievole comunicazione del pensiero tra gli uomini, bensì, fondamentalmente, l'attuazione delle potenze spirituali della persona umana» (M. MANGANELLI, *Il segno nel pensiero di Antonio Rosmini*, p. 30).

In questo senso il linguaggio possiede per Rosmini anche una determinante funzione psicologica.

Ecco allora che la definizione del linguaggio data nella *Logica* (1854)¹³⁰ può essere integrata da ciò che affermò già prima di essa nel *Nuovo saggio* (1830), nel *Del principio supremo* (1839-1840) e nella *Psicologia* (1843-1846).

Come è evidente, ciò che risulta dalla concezione rosminiana del linguaggio considerata nei suoi diversi aspetti, è la *funzione attiva* che il linguaggio assume nell'ambito della dialettica della mente.

Nel presente capitolo abbiamo cercato di metterne in rilievo le linee principali. Così abbiamo avuto modo di vedere l'importanza che il linguaggio ha per l'uomo sin dalla sua primissima età, sin da quando esso non è per lui che una serie di «sensazioni dell'udito», ma già sufficiente a fargli contrassegnare con suoni, non ancora bene articolati, certe percezioni, mettendolo così nelle condizioni di farlo interagire con il mondo circostante. Lo abbiamo poi visto come elemento essenziale nello sviluppo della memoria e della riflessione dell'uomo, e quindi nell'attività di costruzione delle idee astratte, fondamentali al ragionamento. Sempre su questa strada abbiamo avuto modo di cogliere come per Rosmini l'«Io» si costruisca proprio 'linguisticamente', sia come discorso interiore, a partire dal «verbo della mente», che come discorso esteriore (e qui gioca un ruolo fondamentale la comunicazione dell'uomo con i propri simili). Da ultimo il linguaggio si è rivelato essenziale nello sviluppo delle potenzialità dell'uomo. Nel complesso abbiamo qui considerato il linguaggio nel suo aspetto dinamico, ossia abbiamo cercato di coglierlo nel suo farsi, nel suo costruirsi. 'Farsi' del linguaggio che è poi il 'farsi' stesso dell'uomo come persona, in quanto è chiaro che per il Roveretano l'uomo cresce con il linguaggio, si sviluppa con esso e in esso; come dire che lo sviluppo della persona umana procede di pari passo e in rapporto sinergico con quello del linguaggio. E così avviene anche per la stessa civiltà umana. Rosmini mostra che il linguaggio è lo specchio del progresso civile e culturale dell'uomo.

¹³⁰ Ricordiamo che nella *Logica* Rosmini dà la seguente definizione di linguaggio: «un sistema di segni vocali o vocaboli stabiliti da una società umana, adeguata a significare i pensieri che i membri di quella società si vogliono comunicare reciprocamente» (A. ROSMINI, *Logica*, n. 366).

La persona singola e la specie umana si avvalgono del linguaggio per costruire un proprio mondo, quello culturale. Un mondo, questo, comprensibile e quindi comunicabile dagli uomini sia per fini pratici che speculativi e teoretici. Penso che non sia esagerato dire che per Rosmini il linguaggio sia il 'luogo' dove tutti i fatti umani accadono, compresi, come vedremo, quelli connessi con la trascendenza: Dio si rivela agli uomini parlando, e ciò al punto tale da portare la sua Parola sulla terra come uomo: Cristo è la Parola di Dio fatta carne; ed è proprio nell'ascolto e nella messa in pratica della parola di Dio che l'uomo, secondo Rosmini, si realizza pienamente come persona e può costruire la propria salvezza.

Non si deve dimenticare che al fondo della capacità dell'uomo di dar luogo al proprio mondo linguistico-culturale c'è la sua particolare struttura ontologica, che, nell'ordine delle creature naturali, lo fa unico: solo l'uomo, in quest'ordine è «ente reale completo», è persona; e ciò in quanto possiede una originaria intuizione dell'essenza dell'essere, della verità. È questa la condizione che lo fa essere un 'dicente', ossia un ente dotato di linguaggio.

Analisi della struttura logica del linguaggio scientifico rosminiano

1. Presentazione della trattazione

Nel secondo capitolo avevamo lasciato aperto il discorso affermando che il linguaggio scientifico incorpora i princìpi offerti dalla logica, in quanto esso, per essere mezzo idoneo ad esprimere la verità, deve strutturarsi secondo le leggi del pensiero. Vediamo ora come Rosmini costruisce questo linguaggio scientifico, ossia in che modo e secondo quali schemi vuole dare carattere, fondamento necessario ad un linguaggio, che, proprio in virtù di tale fondamento può essere chiamato scientifico, apofantico. Tale linguaggio viene dal Roveretano costruito essenzialmente nella *Logica*, e ciò conferma il fatto che il linguaggio scientifico-filosofico per assolvere il suo compito di essere strumento in servizio della verità deve alla logica la sua struttura. La logica risulta così essere l'impalcatura attraverso la quale l'uomo può linguisticamente, discorsivamente costruire il suo edificio teoretico-scientifico. Si è visto che ciò può avvenire in quanto la logica trova il suo fondamento oggettivo nell'essere originariamente intuito dall'uomo.

La logica, afferma Rosmini, si deve occupare anche del linguaggio,¹ per quel carattere costitutivo del pensiero che è quello di cristallizzarsi in proposizioni, ossia in giudizi espressi mediante vocaboli.² Il pensiero necessita di segni sensibili, come quelli offerti dal linguaggio, altrimenti esso non potrebbe procedere. Questo carattere del pensiero di aver bisogno di segni deriva dalla struttura ontologica dell'uomo, la quale è quella di un ente sensitivo

¹ A. ROSMINI, *Logica*, n. 367.

² *Ibidem*, n. 374. Occorre precisare che per Rosmini i giudizi non si identificano con le proposizioni, ma che queste ultime si costruiscono tramite essi.

oltre che intellettivo; e proprio per questa sua struttura l'uomo «non può fare se non poche operazioni intellettive, quando non sia aiutato da segni sensibili».³ La logica, con i suoi principi, con le sue regole necessarie ha il compito di dare al pensiero, alla riflessione, tutti gli strumenti per costruire e trattare le proposizioni in maniera corretta, mettendo così lo spirito nelle condizioni di dar luogo ad argomentazioni rispondenti a verità.

Siamo dell'avviso che, seguendo attentamente i procedimenti svolti dal Roveretano nella *Logica*, ci si potrà accorge che in questa sede l'autore, nel costruire l'edificio logico, produce anche gli schemi base entro i quali il linguaggio deve prendere forma e vita, affinché esso possa essere un linguaggio apofantico.

L'obiettivo di questo capitolo è anche quello di mostrare come nella *Logica* ciò avvenga, ossia come Rosmini occupandosi «della scienza dell'arte del pensare» dia fisionomia e struttura ad un linguaggio che ha la pretesa di riprodurre, sul piano dei segni vocali, l'essere nel suo ordine, grado e molteplicità. In fondo, nel discorso che Rosmini fa nella scienza della logica, c'è implicita la volontà, anche se egli espressamente non ne fa mai cenno, di dar luogo ad un linguaggio il più possibile perfetto. Rosmini non parla mai espressamente di questo tipo di linguaggio, ma poi, ad esempio, sia quando, riconducendo il linguaggio a proposizioni, analizza queste nelle loro parti costitutive (soggetto, copula, predicato) e passa all'analisi dell'identità che si trova nelle proposizioni, ossia all'analisi dell'identità che deve trovarsi tra il soggetto e il predicato affinché le proposizioni siano vere, sia quando procede alla considerazione dell'argomentazione, ossia dell'operazione della mente con cui si deduce una proposizione da un'altra, egli traccia chiaramente un percorso lungo il quale, e non al di fuori, il linguaggio deve svolgersi al fine di esprimere la verità, ponendo i paletti delimitanti il dire veritiero, apodittico dell'uomo.

In questo capitolo procederemo ad un'analisi del linguaggio che Rosmini ha creduto di essere in grado di esprimere i termini virtualmente contenuti nell'essere indeterminatissimo; questo tipo di lavoro ci consente anche di venire a conoscenza dei caratteri e della struttura del linguaggio che Rosmini stesso ha usato nelle sue costruzioni teoretiche. Del resto la comprensione del linguaggio usato da Rosmini nelle sue indagini speculative torna non

³ *Ibidem*, n. 367.

poco utile al fine della comprensione del valore e, al tempo stesso, dei limiti delle sue diverse teorie filosofiche.

Il modello di linguaggio accolto da Rosmini è senza dubbio quello elaborato da Aristotele, il filosofo che per più di duemila anni ha fornito al pensiero occidentale le categorie logico-linguistiche per esprimere la realtà. Per secoli l'Occidente ha continuato a parlare utilizzando i suoi schemi, modi di procedere e termini (si pensi a quelli di sostanza, accidente, soggetto, predicato, atto, potenza, causa, effetto, fine, e l'elenco potrebbe continuare ancora per molto), e persino la fisica moderna ha continuato a servirsi di esso. Nonostante l'avvento della nuova logica simbolica e quindi di nuovi modi di procedere non più fondati sullo schema soggetto-predicato-complemento, l'idea aristotelica del linguaggio come mezzo di rappresentazione della realtà⁴ è sopravvissuta anche nella nostra epoca. A questo proposito si pensi a Wittgenstein, che nel *Tractatus* presenta il linguaggio come immagine logica della realtà, anche se per lui (fatto rilevante che segna un distacco rispetto alla tradizione e che sarà ripreso in pieno dai neopositivisti) il linguaggio scientifico non è più un linguaggio qualitativo, perché non pretende più di esprimere il «che cosa», l'essere delle cose, ma soltanto le relazioni tra le cose, essendo solo linguaggio descrittivo.⁵

2. *Sul fondamento oggettivo della logica*

Ma torniamo a Rosmini. Abbiamo detto che il linguaggio scientifico è tale in quanto incorpora e si struttura secondo le leggi necessarie del pensiero, che sono a fondamento del retto pensare. Lo scopo della scienza della logica è proprio quello di raccogliere e disporre «ordinatamente le norme, secondo le quali la riflessione procedendo, in qualunque specie di ragionamento, raggiunge la verità ed evita l'errore».⁶ Ora, dato che il ragionamento si può svolgere, dice Rosmini, solo mediante un sistema di segni sensi-

⁴ Non è che questa concezione del linguaggio come mezzo di rappresentazione della realtà mancasse ad altri pensatori che lo hanno preceduto, come Platone; è però senz'altro in Aristotele che questa concezione riceve una elaborazione mirata e sistematica.

⁵ «La proposizione è la descrizione d'uno stato di cose» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, proposizione 4.023).

⁶ A. ROSMINI, *Logica*, n. 80.

bili e quindi di vocaboli, facendo ciò la scienza della logica offre al 'pensiero parlante' gli strumenti per procedere rettamente. L'uomo per la sua natura limitata è soggetto all'errore. Ma qual è in lui la sede dell'errore? Nella semplice ed originaria intuizione dell'essere ideale? No, perché essa è infallibile. Allora l'errore risiede nella percezione immediata delle modificazioni del sentimento fondamentale? No, perché anch'essa è immune da errore.⁷ L'errore della ragione nasce invece da una funzione della ragione che dicesi «riflessione», ossia nasce dall'applicazione dell'idea dell'essere agli oggetti già pensati.⁸ Ciò avviene in quanto, afferma Rosmini, la riflessione «è quella che più dipende dalla volontà e dall'abilità dell'uomo, perché la riflessione si può dalla volontà guidare in diversissime maniere e a diversissimi risultati».⁹ Ecco allora che nell'ambito della riflessione, in quanto può essere soggetta ad errore, occorre uno strumento idoneo a far procedere la mente rettamente. Riflettere attentamente significa far procedere i propri ragionamenti in maniera conforme all'ordine intrinseco e necessario dell'essere.

L'essere, dice Rosmini, possiede un suo ordine intrinseco; quindi gli enti hanno un loro ordine necessario; pensare rettamente significa pensare secondo l'ordine intrinseco dell'essere, vuol dire porre il pensiero in conformità ed aderenza con l'essere. In questo modo il pensiero è pensiero di verità. Il ragionamento può far ciò avvalendosi dei principi, delle norme e delle leggi fornite dalla scienza della logica. E che cosa garantisce che seguendo i principi della logica è possibile riflettere e parlare in conformità all'essere, ossia secondo verità? Perché i principi della logica hanno questo potere? La logica, dal punto di vista rosminiano, è sì produzione del soggetto, ma essa non viene prodotta muovendo da basi soggettive, non muove da convenzioni ed arbitri umani, in quanto si fonda su qualcosa di necessario e oggettivo, cioè sul-

⁷ «L'una (l'intuizione) perfettamente concorde all'altra (la percezione) e integrantisi a vicenda nella formazione e nello sviluppo del pensiero. L'una e l'altra intimamente feconde di leggi, di direttive, di applicazioni continue allo svolgersi della vita razionale dell'uomo, l'una e l'altra immanenti pietre di paragone del valore di qualunque conclusione a cui l'opera del pensiero riflessivo può arrivare» (R. MICELI - G. BOZZETTI, *Sulla logica di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 25 [1931], p. 254).

⁸ Rosmini definisce la riflessione in questi termini: «la Ragione in quanto applica l'idea dell'essere ad oggetti già pensati, esercita quella funzione che dicesi *Riflessione*» (A. ROSMINI, *Logica*, n. 69).

⁹ *Ibidem*.

l'essere presente alla mente, ossia sull'essenza dell'essere originariamente intuita dall'uomo. Come oggetto di intuizione, essa non è altro che la verità stessa dell'essere che illumina la mente dell'uomo facendo sì che essa, la mente, sia mente; in questo senso questa intuizione struttura ontologicamente l'uomo come ente intelligente. La scienza della logica muove proprio da questa essenza intuita, dal puro essere, e da essa non fa che esplicitare, anche ricorrendo ai reali che cadono nel sentimento, le leggi dell'essere implicitamente contenute nell'essenza stessa dell'essere. Ecco allora che le leggi logiche altro non sono che la traduzione sul piano linguistico delle leggi necessarie dell'essere e del suo ordine intrinseco. Ed è per mezzo della riflessione che l'uomo può giungere «a interrogare e decifrare ciò che nell'essere ideale sta scritto quasi in una scrittura abbreviata ed arcaica».¹⁰ Ciò significa che la scienza della logica viene costruita tramite la riflessione operando un trasferimento in giudizi, e quindi in proposizioni, ciò che è implicitamente contenuto dall'essere originariamente inteso:

«I principi si esprimono con proposizioni ... La *proposizione* annunzia un *giudizio*. Il *giudizio* è il rapporto tra due termini *predicato* e *subietto*. I principi dunque della ragione essendo altrettanti giudizi, risultano da un predicato e da un subietto. Ecco perché l'espressione più semplice e naturale, nella quale si possono porre i principi della ragione, è quella nella quale viene espresso direttamente e distinto con un vocabolo (o con una frase) il predicato, con un altro il subietto, e con un terzo il nesso tra loro».¹¹

Quindi, se è vero che il linguaggio si avvale delle leggi logiche per far sì che esso con le sue proposizioni esprima il vero, è altrettanto vero che la costruzione della scienza della logica avviene proprio attraverso il linguaggio: la logica si costruisce come discorso umano. Come dire che l'uomo costruisce linguisticamente il suo *logos*, che non è da lui posseduto attualmente ma se lo deve 'fabbricare'. Solo in Dio il *logos* è l'essere stesso di Dio, la sua stessa essenza; esso è la sua stessa eterna Parola pronunciata prima di tutti i secoli: il Logos-Parola è il Figlio di Dio della stessa sostanza del Padre. Nell'uomo c'è invece composizione, così *logos* e parola non sono il suo stesso essere, non c'è coincidenza tra *logos* (inteso come pensiero) e parola, nel senso

¹⁰ A. ROSMINI, *Teosofia*, I, n. 174.

¹¹ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 560-561.

che il pensiero non coincide con il linguaggio, le idee hanno una natura tutta loro, distinta dalle parole. Proprio per il fatto che la scienza della logica non è posseduta in atto dall'uomo, essa deve essere costruita; e ciò avviene linguisticamente, perché si tratta, come si è visto, di tradurre in proposizioni ciò che è virtualmente contenuto nell'essenza dell'essere originariamente intuïta.

3. *«Primo e secondo ordine dei principi primi e universalissimi di tutto il pensare e il dire dell'uomo, ovvero le proposizioni paradigmatiche di tutte le possibili proposizioni scientifiche»*

Costruendo la sua scienza della logica Rosmini al tempo stesso opera una costruzione della struttura del linguaggio scientifico, ossia individua quei giudizi, e quindi quelle proposizioni universali che offrono gli schemi entro i quali quel linguaggio che voglia esprimere la verità necessariamente si deve muovere. È comunque da tenere sempre in mente che Rosmini distingue le forme logiche dal linguaggio che verbalmente le veste.

Abbiamo detto che con l'aiuto del linguaggio vengono ricavati i principi universali di tutto l'umano ragionamento. Vediamo questo fatto. Riflettendo, lo spirito produce molte idee, che mediante il linguaggio si trasformano in giudizi possibili. A questo proposito così si esprime Rosmini: lo spirito con la riflessione «produce molt'altre idee, più o meno astratte, più o meno composte, e trasforma queste idee in giudizi possibili, coll'aiuto della parola». ¹² Tra questi giudizi possibili ci sono quelli che sono «i primi principi», che hanno in sé la ragione della propria verità; per questo essi sono quei giudizi universalissimi che costituiscono il fondamento di tutto l'umano ragionamento. Entriamo allora nel vivo di questo discorso.

La parola essere, dice Rosmini, esprime un atto, «l'atto assolutamente primo». Un atto può essere concepito ed espresso in due modi: «1° come atto che si vede farsi; 2° come un atto che si fa». Nel primo modo, atto veduto dalla mente, «s'esprime co' nomi e cogl'infiniti de' verbi che sono de' nomi; tale è pure il modo infinitivo essere»; nel secondo modo, «come atto che si fa, senza la relazione di veduto, s'esprime con quella inflessione che

¹² A. ROSMINI, *Logica*, n. 531.

i grammatici chiamano la terza persona del verbo presente, come quando si dice: È». ¹³ Nel primo modo l'essere è considerato nella semplice condizione di oggetto; nel secondo l'essere diventa verbo, in quanto viene considerato nel suo atto e non più nella sua condizione di oggetto. La deduzione dei primissimi principi universali della scienza, ossia del ragionamento, prende le mosse proprio dalla traduzione linguistico-concettuale nella forma di giudizio dell'atto assolutamente primo, dell'essere indeterminato considerato in due modi diversi. I primi principi non sono che «l'idea dell'essere applicata, la quale prende forma di principio, e s'esprime in una proposizione, quando ella si considera in relazione col ragionamento dell'uomo, del quale essa è causa formale». ¹⁴

Dalla considerazione dell'essere, secondo i due modi che abbiamo visto, Rosmini ricava i primi giudizi del ragionamento, ossia i giudizi che «nel loro seno contengono implicitamente tutti gli altri per sé evidenti, i quali sono: 1° L'essere è l'oggetto dell'intelligenza; 2° quello che è, è». ¹⁵ Il primo è detto principio di cognizione, l'altro principio d'identità. ¹⁶ Questi giudizi sono primi non perché formulati per primi dalla mente umana, ma perché essa li presuppone. Il principio di cognizione viene a dire che l'intelligenza non concepisce in ogni cosa se non l'essere o un atto dell'essere, e quindi che una cosa può essere pensata in quanto partecipa dell'essere. In questi termini tutto ciò che contrasta l'essere, tutto ciò che è contraddittorio all'essere, non può essere pensato, pena l'errore. Ecco allora che «escludendo l'essere ogni contraddizione, se n'ha un altro giudizio universalissimo, cioè il principio di contraddizione che così s'esprime: 3° 'l'essere esclude il non essere'». ¹⁷ Il principio di contraddizione è alla base della possibilità del pensare e del pronunciare veritiero dell'uomo, e si esprime con la proposizione: «Ciò che è (l'essere) non può non essere»; in questo giudizio si ha che «Ciò che è», è il soggetto;

¹³ *Ibidem*, n. 321.

¹⁴ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 570.

¹⁵ A. ROSMINI, *Logica*, n. 338.

¹⁶ «Il principio di cognizione può chiamarsi: 'il principio dell'essere': il principio d'identità può chiamarsi: 'principio dell'ordine dell'essere'» (*ibidem*, n. 343). «Il principio d'identità viene dal principio di cognizione, perché si conosce naturalmente l'ordine dell'essere appunto perché la mente conosce l'essere: si conosce che l'essere è essenzialmente uguale a se stesso (principio d'identità), perché si conosce l'essenza dell'essere» (*ibidem*, n. 344).

¹⁷ *Ibidem*, n. 342.

mentre il «non essere» è il predicato, e «non può» è la copula che esprime la relazione tra i due termini. Ora però, si chiede Rosmini, qual è la relazione tra questi due termini? Egli risponde: «quella d'impossibilità», cioè impossibilità logica, che è il non potersi pensare il nulla.¹⁸

Se ora ritorniamo sulla precedente considerazione del duplice modo di considerare l'essere indeterminato, si viene a sapere una cosa molto importante sui nomi e i verbi: è proprio sul duplice modo di considerare l'essere che deriva «la differenza essenziale e radicale ... tra i nomi e i verbi. Quelli esprimono atti in quanto sono per sé visibili, questi esprimono atti in quanto sono operativi».¹⁹ Nomi e verbi hanno la loro origine nell'essere; ciò equivale a dire che essi non hanno la loro radice nel linguaggio del quale essi sono i costitutivi essenziali, ma in qualcosa che sta fuori di esso, nell'essere intuito. Da questo punto di vista il linguaggio, poggiando su qualcosa di altro da sé, è espressione dell'essere.

I supremi principi del ragionamento, che si esprimono sotto forma di giudizi, ossia proposizioni (le proposizioni sono «giudizi espressi con vocaboli»), costituiscono l'elemento paradigmatico di tutti i giudizi che l'uomo può pronunciare. Infatti essi sono i primi e, in quanto tali, implicitamente tutti li contiene. Ciò significa che il dire giudicante dell'uomo, se vuole esprimere il vero, deve attuarsi nello spazio logico di questi primissimi principi. Tutto quello che pensiamo e diciamo in maniera retta sottintende tacitamente o espressamente questi principi-giudizi primi.

Osservando e applicando sul piano linguistico-concettuale questi principi offerti dalla scienza della logica, l'uomo può ragionare rettamente, può cioè applicare rettamente l'essere a ciò che cade nel pensiero. Si ragiona rettamente «se tutto ciò che contiene il ragionamento è contenuto virtualmente nello stesso essere che è luce evidente e non rifiutabile».²⁰ Ragionare rettamente significa far procedere il pensiero in conformità con l'essere, e questa conformità può così essere espressa sul piano linguistico-concettuale tramite proposizioni.

Ma ciò non basta; infatti, come faccio io a sapere se mi mantengo in aderenza con l'essere? Qual è la regola in grado di far all'uomo distinguere quali proposizioni sono vere e quali fal-

¹⁸ Si veda anche A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 562.

¹⁹ A. ROSMINI, *Logica*, n. 321.

²⁰ *Ibidem*, n. 77.

se, cioè in contrasto con l'essere? Tutti i giudizi e tutte le proposizioni hanno come regola suprema il giudizio d'identità «quello che è, è». Questo giudizio costituisce la regola di tutti i giudizi, in quanto permette di riconoscere l'appartenenza dell'essere agli enti reali percepiti. Ecco allora che il giudizio-proposizione: «quello che è, è» costituisce, oso dire, platonicamente il modello, l'archetipo di tutte le proposizioni, che per essere vere, per esprimere correttamente la relazione tra soggetto e predicato, devono 'partecipare' a quel principio d'identità; così facendo la proposizione rispecchia l'essere, ovvero, l'ordine intrinseco dell'essere:

«Il principio d'identità è la regola universale o suprema che fa conoscere quali giudizi sono veraci e quali no; e nella sua applicazione si può esprimere così: 'quei giudizi sono veraci, ne' quali tra il subietto ed il predicato passa quella maniera d'identità che si afferma'».²¹

A questo punto però potrebbe sorgere un problema: infatti, se in tutte le proposizioni, affinché siano vere, ci dev'essere identità tra predicato e soggetto, ciò non comporta che, in fin dei conti, tutte le proposizioni e giudizi si risolvono in sterili tautologie? Ecco allora che, per ovviare a questo problema, Rosmini afferma che l'identità tra soggetto e predicato non deve essere assoluta; deve anzi sussistere una certa differenza, «altrimenti col giudizio non si farebbe che una semplice ripetizione senza significare nulla di più o di diverso da ciò che esprime un vocabolo». Quindi, preso atto di ciò, «non si può formulare un giudizio se non a due condizioni: 1° che ci sia qualche identità tra soggetto e il predicato; 2° che ci sia pure qualche diversità tra il soggetto ed il predicato».²²

Su questa base il Roveretano distingue tre «supremi generi di giudizi secondo tre specie d'identità». Il primo genere di giudizi si esprime con la proposizione: «l'essere è». Qui si ha identità di essere e di forma categorica. Il secondo si esprime nella formula generale: «l'essere è l'essere». Qui si ha che il soggetto è un atto dell'essere considerato senza relazione, e il predicato è lo stesso atto considerato in relazione con tutto ciò che gli è contrario, ovvero: «l'essere non può nello stesso tempo esser altro che l'essere».²³ Il terzo genere di giudizio si esprime nella forma: «l'es-

²¹ *Ibidem*, n. 352.

²² *Ibidem*, n. 357.

²³ *Ibidem*, n. 356.

sere è sussistente». In questo genere di giudizi il soggetto è l'essere ideale e il predicato è sì l'essere, ma nella sua forma reale.

Dall'analisi di questi tre generi di giudizi-proposizioni Rosmini distingue un elemento identico e uno diverso. Si noti come in questi passaggi il Roveretano sta ponendo le condizioni dalle quali un pensiero e quindi un linguaggio scientifico non possono prescindere; in altri termini Rosmini sta fabbricando i mattoni con i quali (con essi e soltanto con essi) è possibile costruire l'edificio teoretico-metafisico avente pretese di verità. In questo senso egli opera una vera e propria logicizzazione del linguaggio scientifico. Ma riprendiamo il discorso sull'identità e la diversità delle tre precedenti proposizioni. Nella prima c'è identità nell'atto dell'essere espresso egualmente nel soggetto e nel predicato. La diversità consiste nel «diverso modo con cui si pronuncia quell'atto, perché nel soggetto si pronuncia come veduto dalla mente, nel predicato come un atto che si fa senza relazione alla mente».²⁴ Nel secondo genere c'è identità di essere espresso egualmente nel predicato e nel soggetto. La diversità consiste nel fatto che nel soggetto si pronuncia l'essere, nel predicato lo si conferma escludendo qualunque cosa che non sia quell'atto. Nel terzo genere c'è identità di essere espresso egualmente nel soggetto e nel predicato. La diversità consiste in questo: nel soggetto l'essere è pronunciato nella sua forma ideale mentre nel predicato è pronunciato nella sua forma reale.²⁵ Occorre dire che a fondamento della diversità continua ad esserci l'identità; identità dell'essere con se stesso che si esprime nella proposizione: «quello che è, è». Identità che non è una tautologia, in quanto essa esprime l'essere, come abbiamo visto, sotto due diversi rispetti.

Quelli che abbiamo considerato in precedenza sono i supremi giudizi del ragionamento che la riflessione fa «senza eccedere dal puro essere», riflettendo sull'essenza dell'essere intuita. Tuttavia la logica cresce non soltanto sull'essere inteso, ma anche sulla percezione dei reali: questa risulta essenziale, affinché l'uomo

²⁴ *Ibidem*, n. 359.

²⁵ *Ibidem*, n. 359. A proposito di questi tre generi di giudizi, Rosmini afferma che i giudizi di primo genere sono «giudizi di sguardo» perché fanno vedere la cosa stessa un diverso sguardo della mente, i giudizi di secondo genere sono giudizi di «conferma o d'esclusione» a seconda che vengano usati nella forma dell'identità o della contraddizione; il terzo genere di giudizi sono detti «giudizi d'aumento» in quanto aggiungono una nuova forma categorica o altro (*ibidem*, n. 360).

riesca a svelare l'ordine intrinseco dell'essere implicitamente contenuto nell'essenza dell'essere intuita. Accrescendo le percezioni e le riflessioni che riferiscono le realtà percepite all'essere ideale, l'uomo viene a conoscere meglio come l'essere reale è strutturato.

Su questa via il Roveretano giunge ad altri giudizi universali che costituiscono «un second'ordine di principi razionali». Nello scoprire quella condizione dell'essere senza la quale l'essere non sarebbe, ossia nello scoprire un modo intrinseco all'essere, l'uomo pronuncia un giudizio «che ha natura di principio per l'universalità e la fecondità delle conseguenze».²⁶ I principi ricavati si raccolgono nella forma generale: «l'essere ha un ordine intrinseco».²⁷ Tra questi principi ci sono quello di causa, di sostanza, di soggetto, di persona, di assoluto. Tutti questi principi logici assumono valore necessario proprio in quanto emergono sotto forma di giudizi, di proposizioni, dall'ordine intrinseco dell'essere. E qui allora occorre fare una considerazione fondamentale per intendere l'idoneità che per Rosmini ha il linguaggio di esprimere la verità: principi come quelli di causalità, di sostanza e d'accidente, veicolati dal linguaggio, non sono qualcosa di linguistico, e quindi non sono proiezioni concettuali che l'uomo fa sulla realtà, in quanto il loro statuto non è logico-linguistico ma fondamentalmente ontologico. Ciò nel senso che è dall'essere che questi principi sono fatti emergere a livello logico-linguistico sotto forma di giudizi, ossia proposizioni.

Queste considerazioni vanno nella direzione di mostrare un effettivo fondamento del pensare e dell'esprimere dell'uomo che altrimenti correrebbero il rischio di fondarsi su un linguaggio composto da parole, come causalità, sostanza, soggetto ecc., che non trovano giustificazione dal punto di vista della realtà. Queste categorie quindi, per Rosmini, assumono giustificazione e necessità proprio dall'essere. In un certo senso si può quindi dire che

²⁶ *Ibidem*, n. 361.

²⁷ *Ibidem*, n. 362. I principi derivano da questo ordine intrinseco, si può allora dire che l'ordine intrinseco dell'essere si esprime con le seguenti proposizioni, ovvero principi: «1° 'Ciò che comincia ha una causa': principio di causa. 2° 'Ciò che è, ma non è in se stesso né per se stesso, dee essere in un altro, cioè in una sostanza': principio di sostanza e d'accidente. 3° 'Ciò che è, ma che non ha un'esistenza soggettiva, non può stare senza che ci sia un soggetto': principio di soggetto. 4° 'Ciò che è, ma non è persona, non può stare senza che ci sia una persona': principio di persona. 5° 'Ciò che è relativo, non può stare senza che ci sia un assoluto'» (*ibidem*, n. 362).

esse hanno valore oggettivo e non soggettivo, nel senso che non sono prodotte dal soggetto, ma derivano dell'essere oggettivo (anche attraverso il ricorso alla percezione dei reali visti nella luce dell'essere inteso) presente all'intelligenza umana. Tanto è vero che, afferma Rosmini, questi principi, ossia giudizi universalissimi, sono le basi di tutto l'umano ragionamento, il quale trae da essi dimostrazione; poiché dimostrare per ragionamento una proposizione non è altro che far vedere che quella proposizione è implicitamente contenuta nei giudizi primi. Questo discorso ribadisce ciò che affermavamo in precedenza a proposito del carattere paradigmatico di questi giudizi-proposizioni universalissime.

4. *Intorno al rapporto tra piano linguistico, logico e ontologico*

Occorre dire che l'uomo, prima di costruire una scienza della logica, non è sprovvisto di logica, infatti egli ha una naturale disposizione a ragionare rettamente, egli applica nelle sue riflessioni e nei suoi discorsi spontaneamente certi principi logici come quelli di causalità, di sostanza, di non contraddittorietà. È questa quella che Rosmini chiama «logica naturale»,²⁸ che però, egli dice, è una semplice disposizione naturale dell'uomo a ragionare rettamente, ma non è ancora una scienza, non ha ancora carattere fondato e certo. Abbiamo visto che la scienza della logica viene costruita come discorso umano sulle basi necessarie dell'essenza dell'essere originariamente intuìta dall'uomo. I principi universalissimi altro non sono che un'applicazione dell'idea dell'essere, che avviene tramite giudizi e quindi mediante enunciazioni di proposizioni.

A questo punto però, dato questo carattere della logica di costruirsi linguisticamente, non si deve credere che essa si identifichi con il linguaggio, e cioè che le forme logiche altro non siano che «voci», o meglio, semplici proposizioni. Rosmini rifiuta l'identificazione di logica e linguaggio, in quanto i principi logici hanno come una natura loro; infatti, solo per il fatto che devono essere esplicitati dall'essere essi assumono carattere linguistico-proposizionale e in questo senso vanno a costituire quei giudizi-proposizioni che rappresentano i paradigmi entro i quali si deve svolgere tutto il pensare e il dire dell'uomo. Con ciò Rosmini

²⁸ *Ibidem*, n. 73.

ribadisce la sostanziale differenza esistente tra pensiero e linguaggio, tra idee e parole. La confusione di questi due piani ha comportato una costruzione della logica esclusivamente fatta sul linguaggio attraverso l'analisi della sua grammatica.

Ad aver inaugurato questo modo di fare logica è stato Aristotele. Egli non sempre distinse le forme logiche dal linguaggio, costruendo la sua logica attraverso un'analisi sintattico-grammaticale del linguaggio. Lo Stagirita procedette all'enunciazione dei principi universalissimi del pensare e del dire dell'uomo, nonché alla stesura della tavola dei predicabili e dei predicamenti, ma a tutto questo egli non riuscì a dare fondamento in quanto rimase all'interno del linguaggio:

«E lo stesso andare d'Aristotele sempre rasente il linguaggio, non gli permetteva d'allontanarsi dall'analisi de' discorsi che il comune degli uomini suol fare, e che ne' visceri stessi del volgare linguaggio sono quasi direi segnalati».²⁹

A Socrate e a Platone è dovuta, dice Rosmini, l'invenzione della logica e della dialettica, ma Platone finì per risolvere in esse l'intera filosofia, confondendo ciò che appartiene al linguaggio con ciò che è proprio degli enti di ragione e degli enti reali. Aristotele non seppe fare meglio. Infatti, quando Aristotele passò a considerare la partizione fisica dell'ente³⁰ non si avvide di rimanere sul piano linguistico; a questo riguardo nel *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica* Rosmini afferma:

«Il principio, secondo il quale Aristotele divide costantemente l'ente, è l'analisi della proposizione. Egli aveva acutamente osservato che tutti i verbi, che s'adoperano nelle proposizioni, si possono sempre ridurre al verbo essere. Predicandosi dunque sempre l'essere in tutte le proposizioni, credette che queste potessero somministrare ogni partizione dell'essere».³¹

Tale convinzione fu tuttavia erronea, in quanto finì per attribuire agli enti ciò che invece appartiene soltanto al linguaggio e alle costruzioni soggettive della riflessione.

²⁹ *Ibidem*, n. 32.

³⁰ Rosmini afferma che l'ente può essere considerato su tre piani: «secondo che viene appreso in diversi modi e dalle diverse facoltà dello spirito umano, e secondo che è significato nel linguaggio. Quindi si presenta una triplice partizione dell'ente, *verbale, dialettica e fisica*» (A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, Stamperia dell'unione tipografica-editrice, Torino 1883, p. 117).

³¹ *Ibidem*, p. 131.

Inoltre, procedendo alla maniera di Aristotele, per Rosmini si viene a far mancare alla logica un vero fondamento oggettivo e ci si perde negli artifici delle espressioni verbali:

«Aristotele non considera bastevolmente il pensiero schietto e senza involucri, ma persegue assiduamente e con somma diligenza il *pensiero vestito de' vocaboli*, e l'analisi da lui usata è quella stessa che già si trova fatta nel linguaggio comune».³²

Seguendo l'interpretazione di F.A. Trendelenburg (interpretazione che sarà condivisa da molti illustri pensatori del nostro secolo come E. Benveniste, P. Ricoeur, U. Eco), Rosmini afferma che lo Stagirita ha tratto le categorie logiche direttamente dal linguaggio:³³

«Partendo dunque dal principio che Aristotele, colle categorie non volle far altro che classificare i sommi modi dell'ente secondo ne' suoi elementi il linguaggio e cercando in questo i più generici e primi predicati dell'ente»;³⁴

in questo modo (aggiungiamo noi), senza avvedersene diede valore universale alle categorie grammaticali della lingua greca. Ma la logica non può essere appiattita sul linguaggio, perché le forme logiche si distinguono dalle espressioni verbali.

Rosmini riconosce, come si è detto, un grandissimo ruolo del linguaggio nei confronti del pensiero; esso infatti, con il suo «sistema di segni» lo sorregge, ma:

³² A. ROSMINI, *Logica*, n. 32.

³³ Nella stesura del *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica* Rosmini fa uso dell'opera fondamentale di F.A. TRENDELENBURG, *Geschichte der Kategorienlehre*, Leipzig 1846. Nella sua *Logica* Rosmini vede la logica aristotelica come costruita principalmente sulle basi linguistico-grammaticali della lingua greca. Indubbiamente in questa interpretazione egli segue Trendelenburg, secondo il quale «sarebbe stata l'attenzione al linguaggio a guidare Aristotele nella scoperta delle categorie e a condurre Aristotele nella scoperta delle categorie sarebbero state in sostanza quelle stesse forme grammaticali che più tardi, in particolare nella Scuola Stoica, trovarono la loro espressione nella distinzione delle parti del discorso» (H. BONIZ, *Sulle categorie di Aristotele*, a cura di G. REALE, Milano 1995, p. 101). La tesi della derivazione linguistica delle categorie da parte di Aristotele sarà sostenuta anche nell'età contemporanea nell'ambito della linguistica strutturale, ad esempio dall'epigono di Sausurre E. BENVENISTE nel saggio *Catégories de pensée et catégories de langue* (1958), trad. it., *Problemi di linguistica generale*, Milano 1971, pp. 79-91. Questa linea sarà seguita anche da P. RICOEUR, in *La métaphore vive*, trad. it. di, *La metafora viva*, Milano 1981, il quale definisce le categorie aristoteliche come «categorie di lingua travestite»; sarà inoltre sostenuta da U. ECO, che, in *Semiotica e filosofia del linguaggio* (Torino 1984) afferma: «... il limite di Aristotele consiste nell'identificare categorie del linguaggio con categorie dell'essere» (p. 165).

³⁴ A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, p. 147.

«quantunque il pensiero interiore proceda quasi indivisibile da' segni del linguaggio se non profferiti, almeno immaginati, tuttavia noi crediamo che la teoria logica conviene che distingua accuratamente queste tre cose: 1° la verità fuori delle forme soggettive; 2° le varie forme soggettive del pensiero di che si riveste la stessa verità, e ne moltiplica gli aspetti all'uomo; 3° le espressioni e segni, principalmente il linguaggio, che s'accomoda alle forme speciali con cui la verità si presenta alla mente del comune degli uomini. E appunto perché queste tre cose non ci sembrano né sufficientemente, né perpetuamente distinti nelle opere d'Aristotele, ci pare che riescano oscure, difficili, e di varia interpretazione».³⁵

A questo proposito Rosmini ne mostra l'oscurità prendendo come esempio il libro delle *Categorie*. Non si capisce bene se le categorie fossero voci, o intellezioni, come diceva Porfirio, o cose. Giamblico, dice Rosmini, cercò di conciliare le diverse interpretazioni, affermando che quel libro non riguardava né le sole voci, né le sole cose, né le sole intellezioni, ma le voci e le cose e, loro medie, le intellezioni. Questa difficoltà d'intendere il testo aristotelico mostra a Rosmini che «la dottrina ... intorno al linguaggio si confonde e mesce in Aristotele colla dottrina intorno alle intellezioni ed alle cose».³⁶ Di fatto, le distinzioni che pure Aristotele fa nel *De interpretatione* (distinzioni già viste nel primo capitolo) tra parole, concetti e cose, vengono da lui stesso disattese proprio in sede logica.

Indubbiamente, nella storia del pensiero occidentale, questa confusione aristotelica tra i tre ordini (voci, intellezioni, cose) ha contribuito in maniera rilevante a generare equivoci di ogni tipo a riguardo del ruolo del linguaggio, del suo 'status', nei confronti del pensiero e della realtà; si pensi solo alla interminabile disputa sugli universali particolarmente accesa nel medioevo, e alla sostanzializzazione dei termini linguistici con il conseguente scambio delle pure espressioni verbali con la realtà delle cose³⁷.

Ma a nostro avviso Aristotele, oltre a tutto questo, non prende consapevolezza, come invece accade per Rosmini, di dare fondamento necessario alla logica e allo stesso dire dell'uomo. Senza dare questo fondamento, lo Stagirita ha accettato in maniera acri-

³⁵ A. ROSMINI, *Logica*, n. 32.

³⁶ *Ibidem*, n. 32, nota 39.

³⁷ A questo riguardo è interessante riportare le seguenti osservazioni di U. Eco: «Uno dei primi problemi che gli antichi si pongono è se l'organizzazione dei segni riproduca l'organizzazione del pensiero (e se naturalmente questa riproduca l'organizzazione delle cose). Ma la prima tentazione è quella di identificare i due ordini senza porsi il pro-

tica la conformità del piano linguistico con quello della realtà, senza spiegare e senza giustificare come ciò possa essere. E in questa acritica assunzione è stato seguito anche da quei pensatori 'moderni' sensisti, razionalisti ed empiristi che, pur giungendo ad una critica abbastanza profonda nei riguardi della sostanzializzazione dei termini linguistici, rimasero di fatto nell'ambito della stessa logica aristotelica, accogliendo il linguaggio come conforme al piano della realtà senza darne giustificazione. Il Roveretano ha invece individuato e indicato il fondamento del pensare e del dire dell'uomo, muovendo dall'essere, o meglio, dall'essenza dell'essere intuìta nell'idea dell'essere. Proprio perché, secondo il Roveretano, i vocaboli derivano dall'essere, essi significano:

«o un concetto, che è l'essere concepito dalla mente (nomi comuni), o un atto che è l'essere in quanto si fa (verbi), o un percepito ovvero un affermato (nomi propri, avverbi di luogo e di tempo)». ³⁸

Il Roveretano stabilisce un nesso tra il duplice modo di considerare l'essere indeterminato: come «atto che si vede farsi» e come «atto che si fa», cosicché:

«Nomi indicanti sostanze, per esempio pietre, arbore, bruto, uomo, ecc.; indicano l'atto con cui queste cose sono, ma indicano quest'atto in quanto è visibile dalla mente di chi lo pronuncia, non in quanto è fatto». ³⁹

Da quanto si è detto, vediamo che il linguaggio per Rosmini è linguaggio dell'essere, ogni parola significa l'essere; ogni parola presuppone l'essere, presuppone la verità presente alla mente dell'uomo in maniera oggettiva.

La verità originariamente intuìta dall'uomo trascende il linguaggio; essa costituisce il fondamento di tutti gli enunciati, e a

blema dei loro rapporti. Aristotele è l'esempio principe di una confusione tra significante e significato. Lo è anzitutto nel senso che identifica grammatica e semantica ... Ma Aristotele confonde anche grammatica e logica perché sceglie le sue categorie logiche sul modello delle categorie grammaticali. È vero che la logica aristotelica è intesa da molti come una logica sostanziale che riproduce nella forma del pensiero, e quindi del discorso, le forme della realtà; ma le forme della realtà devono essere universali, mentre le forme del linguaggio sono per Aristotele quelle della lingua greca. Non basta cambiare modello linguistico per trovare che la connessione soggetto-copula-predicato non tiene più e mettere quindi in crisi tutta la filosofia della sostanza?» (U. Eco, *Segno, Enciclopedia filosofica*, Milano 1978, p. 100).

³⁸ A. ROSMINI, *Logica*, n. 369.

³⁹ *Ibidem*, n. 323.

maggior ragione di quelli apodittici. Da questo punto di vista l'uomo può esprimere verbalmente le proprie idee e i propri giudizi attraverso la verità, ossia l'essere indeterminato e universale. Un indizio di ciò Rosmini lo coglie nel fatto che tutto quello che diciamo lo diciamo in termini di essere; l'essere costituisce l'invalidabile confine del dire umano. Ora, se è vero che ogni parola deriva dall'essere e che lo stesso dire si colloca nell'ambito dell'essere, è altresì vero che lo stesso linguaggio non assorbe in se stesso l'essere, in quanto quest'ultimo lo trascende fondandolo.

Rosmini, radicando il linguaggio nell'essere, ha posto le condizioni affinché esso possa essere idoneo ad esprimere tutte le cose. Il linguaggio è sì una costruzione umana (anche se, a questo riguardo, occorre dire che per Rosmini, come vedremo nel prossimo capitolo, questa costruzione è potuta avvenire sui primi rudimenti linguistici dati da Dio all'uomo), ma tale costruzione si trova ad essere condizionata da qualcosa di diverso dal linguaggio, tanto da non poterne prescindere.

Il linguaggio umano, come mezzo d'espressione delle cose, è parte in causa nell'attività entificatrice dell'uomo. Ciò vuol dire che l'uomo, applicando con un giudizio l'essere ideale a ciò che cade nel sentimento, afferma la cosa nella sua sussistenza; in questo modo egli attribuisce l'essere alle cose create e nel fare ciò egli conferisce ad esse un nome. La cosa affermata nella luce dell'idea viene così entificata; da questo punto di vista l'uomo fa essere le cose. Ma non è che l'uomo con questa operazione si sostituisca al Creatore, in quanto le cose hanno già avuto l'essere da Dio nel momento in cui sono state create; l'uomo, entificandole, le fa ridiventare esistenti imitando l'opera del Creatore. Allora quella dell'uomo è un'operazione ri-creativa, perché le cose naturali da sole non sono esistenti in sé e per sé, ma in relazione a Dio che le ha create e in relazione all'uomo che le riconosce come sussistenti affermandole come tali.

Quest'opera di entificazione è anche scandita dall'uso del linguaggio; infatti nell'affermare le cose l'uomo attribuisce loro dei nomi, imitando da questo punto di vista il Creatore. Dio, come dicono le Sacre scritture, ha creato il mondo parlando, Egli ha dato l'essere alle cose nominandole. Anche l'uomo svolge un'operazione di questo genere con l'affermare e il nominare le cose; con la fondamentale differenza che quello di Dio è un linguaggio creativo mentre quello dell'uomo si limita a contrassegnare le

cose mediante «segni».⁴⁰ Sulla base di quest'opera di entificazione l'uomo svolge poi la sua conoscenza della realtà scoprendo, per via di riflessione, l'ordine e i nessi tra gli enti; in questo modo egli svela a mano a mano i termini e le relazioni implicite nell'essere indeterminato e universale. Queste operazioni avvengono mediante l'uso di un linguaggio fortemente astratto.

Quello scientifico è un linguaggio concettuale; con esso l'uomo opera una sensibile semplificazione della gran mole di dati percepiti a livello sensibile cogliendo la somiglianza delle cose. Proprio per quest'opera di semplificazione, ci eravamo domandati nei precedenti capitoli se questa attività non comportasse poi un distacco dalla realtà, un suo misconoscimento; ci eravamo domandati se un simile linguaggio fosse in grado di rappresentarla, o meglio, di esprimerla. Stando a Rosmini, questa idoneità viene garantita proprio dal fatto che il linguaggio concettuale in realtà non opera nessun impoverimento nei riguardi delle cose, non provoca nessuna effettiva semplificazione, in quanto esso mette in rilievo ciò che vi è di essenziale nella realtà. A fondamento di tale possibilità c'è l'essere ideale; ed è grazie ad esso che il linguaggio concettuale si rende partecipe della costruzione di un conoscere oggettivo.

5. *Il criterio di verità e di certezza di tutte le proposizioni*

Abbiamo detto che ragionare rettamente significa far procedere il pensiero in maniera conforme all'essere, e ciò si esprime sul piano del linguaggio concettuale mediante i giudizi. Ragionare rettamente significa applicare, attribuire rettamente l'essere, e questo avviene se «tutto ciò che contiene il ragionamento è contenuto virtualmente nello stesso essere che è luce evidente e non rifiutabile».⁴¹ Tutti i giudizi per essere veri devono essere una retta applicazione dell'essere; da questo punto di vista tutti i giudizi hanno come loro unico fondamento l'universalissimo giudizio dell'identità dell'essere con se stesso. Esso virtualmente contiene tutti gli altri giudizi in quanto è proprio l'identità dell'essere con se stesso che permette di riconoscere se nel giudizio è stato attri-

⁴⁰ A questo proposito si veda A. ROSMINI, *Teosofia*, VII, § 3, pp. 199-203.

⁴¹ A. ROSMINI, *Logica*, n. 77.

buito correttamente l'essere. Una proposizione, ossia un giudizio espresso con vocaboli, è composta, secondo la struttura individuata da Aristotele, da un soggetto, da un predicato e dalla copula «è». Di questo «È» Rosmini mette in rilievo la pregnanza ontologico-metafisica. In questo senso, l'«È» non è una metafora, non è qualcosa di soltanto formale, non è un segno vocale come tanti altri, ma costituisce la forma di tutti i giudizi:

«L'essere divenuto verbo, che s'esprime col vocabolo È, è l'affermazione universale, e quindi la forma di tutti i giudizi. Se dunque allorquando l'uomo giudica e dice È, questo monosillabo esprime l'atto dell'essere della cosa giudicata, l'affermazione è vera, se non esprime l'atto della cosa giudicata, l'affermazione è falsa. Ecco trovato anche in questo modo lo stesso criterio: essere veri i giudizi dipende da questo, che s'affermi l'essere del subietto: se all'incontro non è l'essere del subietto quello che si afferma, c'è il falso: dunque se c'è l'essere c'è la verità; se non c'è l'essere non c'è la verità: è ancora il criterio espresso in altre parole».⁴²

Questo «È», come forma di tutti i giudizi, costituisce il supremo criterio della verità; qui Rosmini non ha fatto altro che esprimerlo mediante parole. Questo supremo criterio di verità è la regola attraverso la quale si può trovare se un giudizio o una proposizione è vera o falsa. Il linguaggio scientifico non possiede in se stesso la pietra di paragone della validità delle sue proposizioni, perché essa si trova al di fuori di esso, cioè nell'essere intuito. Questo essere è la regola di per sé infallibile, e come tale è *Criterio della verità*. Di questa regola l'uomo può fare retto uso «e debitamente applicarla, e quella proposizione che di ciò ci assicura sarà da noi chiamata il *Criterio di certezza*. La regola suprema dunque si può considerare divisa come in due parti; la prima è la regola stessa per sé considerata, la seconda la regola considerata nella sua possibile applicazione».⁴³

Ponendo il criterio di verità e di certezza al di fuori del linguaggio, Rosmini pone la verità non come una produzione dell'umano discorso: la verità non consiste nella semplice corrispondenza del discorso alla realtà né è qualcosa che appartiene al solo ambito discorsivo e formale, in quanto sia nell'uno che nell'altro caso vale il fatto che le proposizioni sono vere in quanto presuppongono e si fondano su qualcosa che trascende, fondando, il

⁴² *Ibidem*, n. 1049.

⁴³ *Ibidem*, n. 1043.

piano del dire umano. L'essere presente alla mente, la verità, è ciò che permette alle asserzioni umane di far riconoscere se una proposizione è vera oppure è falsa. Le proposizioni possono essere vere proprio in quanto presuppongono e muovono dalla verità, dall'essere intuito che pertanto costituisce il fondamento di tutti gli enunciati e quindi di tutto il dicibile umano. Vediamo da vicino questo fatto:

«l'ideale – dice Rosmini – che è la verità, è straniero all'ente finito, e benché gli si aggiunga, ella non si mescola né si confonde colla essenza di quello, ma ha un atto suo proprio di esistere diverso dall'atto che forma l'esistenza dell'ente finito».⁴⁴

L'essere ideale è verità ontologica unica e semplice e «non è di natura sua una proposizione, perché la proposizione ha tre termini, e la verità ontologica all'incontro è dotata di perfetta unità e semplicità».⁴⁵ La verità ontologica è indipendente dall'assenso dell'intelligenza finita; quest'ultima, mediante l'assenso vi partecipa. Quindi:

«la verità ontologica, in quanto si considera partecipata dall'uomo mediante l'atto del giudizio col quale egli vi assente, si dice verità logica, e l'assenso si dice logicamente vero se conforme alla verità ontologica».⁴⁶

Ecco allora che «la proposizione se è vera, esprime l'assenso dato dall'uomo e dall'intelligenza finita alla verità ontologica, e però esprime anche la verità ontologica, ma in quanto è divenuta logica per la relazione coll'assenso dell'uomo».⁴⁷ Vero e falso sono «qualità del giudizio», ossia le proposizioni possono essere vere e false: vere quando la mente assente correttamente che le cose partecipano della verità originariamente intuita dall'uomo; false quando la mente giudica che le cose «partecipano di più o

⁴⁴ A. ROSMINI, *Teosofia*, VII, *Il Reale*, § 2, p. 199.

⁴⁵ *Ibidem*, VII, § 4, p. 204

⁴⁶ *Ibidem*, p. 204. Ecco allora che per la mente finita la verità logica è distinta dall'ontologica, mentre per la mente infinita, Dio, «la verità logica non è distinta da quella ontologica. Noi abbiamo veduto che nell'essere assoluto l'ideale e il reale hanno una sola ed identica esistenza, e che come ivi l'ideale è la verità ontologica assoluta, così il reale è l'assoluto vero: il medesimo essere divino in quanto è reale è vero per essenza, in quanto è manifesto è verità per essenza. Essere manifesto per essenza importa pure essenzialmente l'affermazione di se stesso, e l'affermazione è ciò che costituisce la verità logica. Dunque la verità ontologica e la verità logica s'identificano nell'essere per sé manifesto» (*ibidem*, VII, § 1, p. 198).

⁴⁷ *Ibidem*, VII, § 4, p. 204.

di meno di quel che partecipano». Il giudizio è falso non perché «le cose sieno false, ma perché essa dà loro col suo giudizio quell'essere che non hanno, e toglie loro quell'essere che hanno». ⁴⁸ Il falso appartiene alla sfera logico-linguistica e non a quella ontologica.

6. *Analisi delle diverse specie di proposizioni*

I supremi giudizi dell'umano ragionamento costituiscono lo spazio logico-linguistico entro il quale si può muovere il 'pensiero parlante' ⁴⁹ dell'uomo. Questi giudizi sono primi in quanto tutti i pensieri li presuppongono, tutte le possibili proposizioni sono implicitamente in essi contenute. A questo punto del discorso veniamo alla considerazione delle distinzioni che il Roveretano fa di queste possibili proposizioni.

Rosmini distingue le proposizioni secondo la *quantità* e secondo la *qualità*. Nel fare ciò egli segue le tracce della logica aristotelica; ⁵⁰ quindi per «quantità di una proposizione» egli intende l'estensione del soggetto della proposizione, e per «qualità» la natura affermativa o negativa della copula, che è quella che unisce il soggetto con il predicato. Se vengono prese secondo la *quantità* le proposizioni sono *universalì* quelle «che hanno per subietto una collezione completa di cose, e il predicato s'attribuisce a tutte le cose singole comprese in essa come: 'tutti gli uomini sono mortali'; sono *parziali* quelle che hanno per soggetto una collezione incompleta, ossia parziale, e il predicato conviene alle singole cose contenute in essa, come 'alcuni uomini sono buoni'». ⁵¹ Vi è poi una terza classe di proposizioni secondo la quantità: le *singolari* «che sono quelle che hanno un subietto singolare, come 'la luna è illuminata dal sole'». ⁵²

⁴⁸ *Ibidem*, III, n. 780.

⁴⁹ L'espressione: «pensiero parlante» (che non si trova in Rosmini), è usata per sottolineare da un lato l'intrinseco legame esistente per Rosmini tra pensiero e parola, dove quest'ultima costituisce il sostegno del pensiero stesso, e dall'altro lato la esplicazione del pensiero resa possibile proprio dalla parola.

⁵⁰ È evidente che qui Rosmini tiene al centro dell'attenzione il *De interpretatione* di Aristotele, ove lo Stagirita si occupa delle proposizioni e dei giudizi.

⁵¹ A. ROSMINI, *Logica*, n. 376.

⁵² *Ibidem*, n. 377 «Se il subietto per sé esprime una collezione o completa o incompleta, ma il predicato non s'attribuisce distributivamente, ma sommariamente al tutto della

Le proposizioni *universali* e le *singolari* sono fisse, perché, afferma Rosmini, in esse il soggetto è pienamente determinato; le proposizioni *parziali* si dicono *vaghe*, perché accennano ad una parte della collezione totale dicendo «alcuni», o a una parte del tutto singolare dicendo «una parte, la metà, ecc.», senza definire quali sono questi alcuni, o quale sia questa parte del tutto. Le proposizioni secondo la *qualità* sono *affermanti* o *neganti*. Nella proposizione affermantе il predicato si prende secondo tutta la sua comprensione, ma non secondo tutta la sua estensione (a meno che il predicato sia perfettamente identico al soggetto). Ad esempio, a «questo quadro è bello, ... si attribuisce tutto ciò che si comprende nell'idea di bellezza, ma non tutto ciò, a cui s'estende la parola bello, la quale si può applicare a molte altre cose oltre a quel quadro». Nella proposizione negante il predicato viene preso sempre secondo tutta la sua estensione, ma non secondo tutta la sua comprensione. Ad esempio, dicendo: «il corpo non è spirito», «si nega al corpo di essere uno spirito qualunque ... ma non gli si nega tutto ciò che comprende questo predicato, come il sussistere». ⁵³

Vi sono poi proposizioni *composte*, che sono quelle che, per la maniera di concepire, o per le espressioni del linguaggio, possono includere più giudizi nella forma di una sola proposizione. Queste proposizioni a loro volta possono essere composte *apertamente* o *velatamente*. Tra le proposizioni composte *apertamente* il Roveretano include: 1° Le *copulative*, cioè quelle che uniscono due o più proposizioni con le particelle «e», «né» e simili. 2° Le *disgiuntive*, che uniscono proposizioni semplici con le particelle «o», «ovvero». 3° Le *condizionali* ipotetiche, che affermano o negano alcune cose sotto condizione. 4° Le *causali* che congiungono all'effetto la causa con la particella «perché» o simili. 5° Le *incidenti*, le quali sono meramente esplicative, in modo tale che omettendosi resta la proposizione principale, e questa può essere vera anche se l'incidente è falsa. ⁵⁴

Nell'ambito delle proposizioni composte vi sono inoltre le proposizioni *velatamente* composte, che sono:

collezione, come dicendosi 'tutti gli uomini formano il genere umano', la proposizione non è universale né parziale, ma singolare, perché il soggetto è l'unità della collezione stessa» (*ibidem*, n. 377).

⁵³ *Ibidem*, n. 380.

⁵⁴ *Ibidem*, n. 382.

«1° le *esclusive*, che attribuiscono il predicato a quel solo soggetto escludendo ogni altro colla parola 'solamente', e simili; 2° le *eccettuative*, che eccettuano qualche cosa da ciò che affermano; 3° le *comparative*, che asseriscono o negano convenire un predicato a un dato soggetto ugualmente o più o meno che ad un altro genere».⁵⁵

Ci sono poi proposizioni composte dette *modali*, che esprimono il modo col quale il predicato conviene o ripugna al soggetto. Questo modo è quello: 1° della necessità che include: a) la possibilità; b) l'impossibilità; c) la sussistenza necessaria. 2° della contingenza, ossia della sussistenza contingente.⁵⁶ Questi modi dipendono dalle tre forme categoriche dell'essere.

Il Roveretano, come è facile notare, ha effettuato una vera e propria formalizzazione del linguaggio scientifico, presentandoci gli schemi, ossia le classi di tutte le proposizioni.

Il linguaggio scientifico-apodittico si svolge entro questi schemi di proposizioni, e può così essere controllabile e utilizzabile, in quanto le sue proposizioni sono riconosciute come appartenenti e rientranti nell'ambito di queste tipologie di proposizioni. Esse costituiscono l'aspetto formale-paradigmatico delle proposizioni apodittiche. Occorre tenere ben presente che queste classi di proposizioni non vogliono essere fine a se stesse, non sono schemi di un astratto formalismo. Infatti esse si dispongono e si classificano in relazione ai modi di combinarsi degli enti reali e, in riferimento a questi ultimi, al modo di combinarsi dei concetti. Quelli delle classi delle proposizioni sono schemi che si costruiscono tenendo conto di quei modi di appartenenza del predicato al soggetto esprimenti relazioni di natura ontologica.

La struttura formale del linguaggio viene costruita in corrispondenza e conformità alla realtà ontologico-metafisica; le stesse proposizioni complesse modali dipendono «dalle tre forme categoriche dell'essere. Talora (questi modi) rimangono sottintesi, perché il verbo «è», vale egualmente a significarli, e allora si deve porre attenzione al contesto della proposizione per conoscere se si prenda a significare l'essere, o una forma dell'essere, e qual forma».⁵⁷ Qui Rosmini invita a tenere bene sott'occhio a quale forma dell'essere ci si riferisce. L'essere è infatti in tre forme: reale,

⁵⁵ *Ibidem*, n. 384.

⁵⁶ *Ibidem*, n. 386.

⁵⁷ *Ibidem*.

ideale, morale, e il linguaggio si costruisce in relazione a tutte e tre le forme dell'essere. Perciò le proposizioni non devono essere costruite senza tener conto dei diversi ambiti dell'essere così da fare confusione, ad esempio, tra il piano ideale e quello degli enti reali.

Come abbiamo più volte sottolineato, Rosmini fa sempre attenzione a non mescolare i diversi piani ontologici, come del resto fa attenzione a non confondere il piano linguistico, quello del «sistema dei segni» vocali, con quello della realtà ontologica.⁵⁸ Fatto comunque fondamentale è quello della possibilità di costruire espressioni linguistiche aderenti all'essere, ciò proprio in quanto esse si strutturano secondo i principi logici, i quali derivano dall'essenza stessa dell'essere. Inoltre tutti i termini, le parole, sono espressione dell'essere. Ecco allora che il fatto che il linguaggio concettuale possa essere mezzo idoneo ad esprimere la realtà riceve giustificazione e base necessaria proprio dal fatto che esso, nella sua struttura, è conforme all'ordine intrinseco dell'essere virtualmente contenuto nell'essenza dell'essere, della quale l'uomo possiede una originaria intuizione. Quest'ordine l'uomo lo vede nell'essenza mediante il ricorso ad un'altra fonte originaria del conoscere, la percezione.

Il discorso di Rosmini si svolge entro la logica aristotelica, ma poi ad essa apporta notevoli cambiamenti offrendo alla logica stessa, e quindi al pensiero e al dire dell'uomo, un fondamento necessario. Per lui risulta indispensabile non cadere nella trappola tesa dal linguaggio, che ha fatto sì che filosofi, come Aristotele, pensando di parlare dell'essere, credettero che le categorie da essi individuate appartenessero effettivamente all'essere, quando invece erano solo di derivazione linguistico-grammaticale. Secondo Rosmini non è il linguaggio con la sua struttura sintattico-grammaticale ad offrire le basi per ricavare le leggi del pensiero, ma è il linguaggio a ricevere dalla logica le sue leggi, i suoi principi, le sue classificazioni e i suoi schemi.

Abbiamo in precedenza visto che la logica viene costruita per via di riflessione 'traducendo' linguisticamente ciò che è virtual-

⁵⁸ «L'esperienza tuttavia e la storia della Filosofia dimostrano che c'è una somma difficoltà a distinguere e mantenere costantemente distinta nella mente la *forma ideale ed obiettiva* dell'essere, dalla *forma reale*» (A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, Roma 1995, p. 58).

mente contenuto nell'essere intuito. Si apre a questo punto un grosso problema, e cioè se nella costruzione della logica, e quindi nel ricavare le leggi del pensiero umano, che nell'ottica rosminiana hanno valore universale, viene usato un linguaggio particolare, con una determinata grammatica, con la conseguenza che il serio e per certi versi più che fondato sospetto che in questi modi di procedere la logica venga costruita solo su basi linguistico-grammaticali. Da questo punto di vista il tentativo di Rosmini di sfuggire all'errore da lui imputato ad Aristotele (di aver ricavato le categorie logiche dalla grammatica) fondando la sua logica sull'essenza dell'essere, risulterebbe vano, perché, anche nel suo caso, l'uso di una lingua particolare lo farebbe, di fatto, ripiombare nella stessa situazione dello Stagirita. Quindi, in tal senso, i principi della logica deriverebbero dalle regole grammaticali e dalla forma sintattica del linguaggio e non dall'essenza dell'essere come lui vorrebbe. Di conseguenza la visione della realtà sarebbe condizionata, in modo inevitabile, dalla grammatica della propria lingua particolare. Ne deriva che con un altro tipo di linguaggio la stessa realtà sarebbe concepita diversamente. La lingua cinese, la cui struttura grammaticale differisce enormemente da quella occidentale (la sua struttura sintattica non sempre necessita di un soggetto, di un predicato e di un complemento, in certi casi il soggetto è assente) ha favorito un diverso modo di vedere la realtà. Sono queste obiezioni molto forti che nell'ambito del pensiero occidentale si ritrovano in Hobbes o in Nietzsche. Quest'ultimo, in *Al di là del bene e del male*, così si esprime:

«La prodigiosa somiglianza di famiglia, propria di ogni filosofare indiano, greco tedesco, si spiega in modo abbastanza semplice. Proprio laddove si presenta un'affinità di linguaggio è del tutto inevitabile che, grazie alla comune filosofia della grammatica – grazie, voglio dire, al dominio e alla guida inconsapevoli, realizzati da analoghe funzioni grammaticali – tutto si predispone, sin dall'inizio, per uno sviluppo e una successione omogenea dei sistemi filosofici: così come pare sbarrata la via a certe diverse possibilità d'interpretazione del mondo. Filosofi dell'area linguistica uralo-altaica (nella quale il concetto di soggetto ha avuto un assai scarso sviluppo) avranno con grande probabilità un diverso sguardo 'sul mondo' e si dovranno trovare su sentieri diversi da quelli degli Indogermani o dei Mussulmani».⁵⁹

⁵⁹ F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male*, trad. it. Milano 1986.

Questa posizione è stata fatta propria da pensatori contemporanei come Rorty,⁶⁰ che intendono superare la tradizionale concezione del linguaggio come mezzo di rappresentazione della realtà.

7. *Considerazione di «tutti i modi» in cui un predicato può convenire ad un soggetto. Il problema delle categorie*

In precedenza abbiamo considerato le diverse specie d'identità tra soggetto e predicato; prendiamo ora in esame «tutti i modi, ne' quali un predicato può convenire ad un subietto».⁶¹

Si è visto che nei giudizi di primo genere, chiamati «giudizi di sguardo»,⁶² perché fanno vedere la cosa stessa «con un diverso sguardo della mente», c'è identità perfetta perché il predicato esprime tutto ciò che si contiene nel soggetto. Identità perfetta è anche quella dei giudizi di secondo genere, chiamati «giudizi di conferma», nei quali il predicato è sempre concomitante al soggetto. Nei giudizi di terzo genere c'è identità imperfetta, essi sono «giudizi d'aumento» in quanto aggiungono al soggetto una nuova forma categorica o altro (giudizi sintetici). Ora, questa identità imperfetta è di tre specie: antecedente, concomitante e susseguente alla forma del soggetto. L'identità antecedente alla forma del soggetto c'è:

«1° quando si predica di un soggetto un atto che gli appartiene, ma che antecede alla sua forma, nell'ordine delle idee. 'Così se di un uomo si predicasse la possibilità, la contingenza, l'esistenza: tutto ciò è anteriore alla forma umana, e non proprio all'uomo come uomo, ma comune a tante altre cose'; 2° quando si predica una condizione senza la quale il subietto non potrebbe essere, che pure non è un atto del subietto antecedente a quello della sua forma; per esempio la causa».⁶³

Nel caso dell'essere indeterminato, questo tipo di predicazione (cioè identità detta «antecedente») non ha luogo, dato che l'essere indeterminato è la prima idea.

⁶⁰ A questo proposito si vedano le opere *Philosophy and the Mirror of Nature* e *Contingency, Irony and Solidarity*.

⁶¹ A. ROSMINI, *Logica*, n. 402.

⁶² Cfr. *supra*, nota 25.

⁶³ A. ROSMINI, *Logica*, n. 406.

L'identità è in primo luogo concomitante alla forma quando del soggetto si predica la parte prima e suprema della sua essenza, ossia la sua stessa forma, ma in un modo non proprio. Così quando si afferma: «Pietro è un essere ragionevole», si dice che cosa Pietro è, si predica di lui la ragione che è una sua forma, ma è anche una forma comune a molti individui, e quindi si definisce il genere a cui appartiene il soggetto senza definirlo in tutto il valore del termine; cioè non si definisce il soggetto stesso nel suo valore d'individuo sussistente. Invece il giudizio: «Pietro è quell'essere ragionevole a cui io rivolgo il discorso», è un giudizio perfettamente analitico in quanto esprime l'identità perfetta tra soggetto e predicato. In secondo luogo fanno parte alla stessa identità concomitante le «relazioni essenziali», come nel caso del nesso reciproco tra principio e termine, le quali possono essere reali (ad esempio il senziente che è legato al sentito), o dialettiche come accade quando i termini sono concetti puri.⁶⁴

Come risulta evidente da questi passaggi, Rosmini conduce il suo discorso logico sulla linea di un'analisi linguistica delle identità delle proposizioni; occorre però dire che questo lavoro non interessa solo un ambito strettamente formale-nominale, in quanto le proposizioni e le identità che esse esprimono rinviano alla realtà ontologica. È la realtà che determina il carattere, il tipo d'identità di una proposizione.

Ma veniamo ad un altro tipo d'identità: all'identità susseguente alla forma tra il predicato e il soggetto, essa c'è: 1° quando è «parte dell'essenza del subietto, ma non la prima e suprema che ne costituisce la forma, per esempio dicendo: 'l'uomo è un essere sensitivo', dove si predica la sensitività che entra a far parte dell'essenza dell'uomo, ma non ne costituisce la prima e suprema parte che è la *razionalità*»;⁶⁵ 2° quando il predicato è una parte integrale del soggetto, «tuttavia quella parte è un conseguente dell'essenza nella sua perfetta attuazione»; 3° quando il predicato è il *proprio*, che è un conseguente dell'essenza diverso dalla parte *integrale*, cioè un conseguente dell'essenza *specifica* e come tale non può trovarsi che negli individui di quella specie, come il riso e il pianto nell'uomo; 4° quando il predicato esprime un «*accidente specifico* del subietto»: in questo caso il predicato è un vero

⁶⁴ *Ibidem*, n. 407.

⁶⁵ *Ibidem*, n. 408.

accidente, per esempio, un corpo può essere rosso, giallo, ecc.; 5° quando il predicato è una «*relazione accidentale reale*, come l'onore, l'azione, la passione ecc., non come facoltà, che appartiene alle parti formali, ma come abito, o atto che può essere o non essere». ⁶⁶

Da tutti questi modi di predicare, che sono astratti dalle diverse relazioni tra predicato e soggetto, Rosmini ricava la tavola dei «dieci predicamenti». ⁶⁷ Egli sottolinea che la classificazione è *dialettica*, ossia riguarda il piano linguistico e logico, perché ha per fondamento «la *relazione del predicato al subietto* determinata dalla diversa specie d'identità che passa tra il valore del predicato e il valore del subietto». ⁶⁸ Resta però il fatto che i modi di predicare rispecchiano come nella realtà stanno le cose:

«la mente che predica una cosa d'un'altra e così afferma la loro congiunzione non affermerebbe il vero se le due cose non fossero congiunte in natura, di quella congiunzione che viene affermata». ⁶⁹

L'operazione che «disgiunge» e «congiunge» (predicazione), avviene in diversi modi, i quali fondamentalmente si riducono a dieci classi e hanno per norma e sono conformi a ciò che è congiunto nella realtà.

Se è vero che i modi di predicare si pongono in un ambito dialettico, e che non esprimerebbero il vero se non riprodussero i modi in cui sono congiunte le cose nella realtà, è altresì vero che la mente, nella sua opera di congiunzione e disgiunzione che dicesi *predicazione* (vari modi che si riducono a dieci classi), non deve considerare questi modi di predicare come se fossero cose esistenti separatamente, perché sono solo puri predicamenti e quindi generi dialettici e non ontologici. In natura vi è distinzione ma non separazione; così i predicati non sono enti compiuti, la sepa-

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ «I predicati possibili si distribuiscono in dieci classi che sono 1° l'equivalente (al subietto); 2° l'ideale antecedente; 3° il condizionale; 4° il primo dell'essenza; 5° la relazione essenziale; 6° l'essenziale, ossia la parte dell'essenza; 7° la parte conseguente all'essenza; 8° il proprio; 9° l'accidente; 10° la relazione reale accidentali» (*ibidem*, n. 409). Come si può notare, via via che si discende nella scala dei predicamenti la relazione tra il predicato e l'essenza del soggetto diventa sempre più tenue, il legame si fa sempre più labile.

⁶⁸ *Ibidem*, n. 411.

⁶⁹ *Ibidem*, n. 412.

razione è data soltanto dall'operazione dialettica della mente.⁷⁰ Cioè riguarda il modo di ragionare «vestito di vocaboli».

Quindi queste categorie sono dialettiche, non ontologiche né, come secondo Rosmini succede in Aristotele, mentali. Lo Stagirita, afferma Rosmini, ha ragione nel rimproverare a Platone di aver dato troppa importanza alla Dialettica, cioè alle idee, trascurando le cose reali (l'ontologia), ma poi Aristotele che cosa fa? «Si può dire che nelle mani di Aristotele ogni partizione dell'ente sia logica, perché anche allora che lo considera e parte fisicamente, lo riferisce sempre agli atti e alle forme cogitative»,⁷¹ cosicché, le sue categorie sono classificazioni di entità mentali,⁷² alle quali perviene, dice Rosmini, attraverso l'analisi della proposizione, ovvero della predicazione. Le sue categorie non sono idee, oggetti d'intuizione, come in Platone, ma predicati. Infatti «la scienza, a cui Aristotele pose attenzione, è quella della *predicazione*; trascurò alquanto quella d'*intuizione*, di cui si occupò cotanto Platone»,⁷³ in quanto egli non si accorse sufficientemente della differenza tra ente ideale e ente di ragione, il quale è una produzione soggettiva della mente, mentre l'ente ideale è distinto e indipendente dalla mente, essendo per sé oggetto.

Dal punto di vista del Roveretano risulta essenziale tener distinti tre ambiti di classificazione riguardo a tutte le cose pensabili dall'uomo (cosa che né Platone né Aristotele hanno fatto):

«1° una classificazione *ontologica* fondata nella natura degli enti senza riguardo al modo limitato con cui si conoscono: di che tratta la *Teosofia*; 2° una classificazione *dialettica* o logica cavata dal modo col quale la mente umana attribuisce un predicato ad un subietto, ossia dalla diversa relazione d'identità, che ha il predicato col subietto, e questa abbraccia i *dieci predicamenti*, sopra enumerati; 3° una classificazione *ideologica*, che non ha relazione speciale né agli enti in sé stessi, né alla relazione de' predicati co' subietti, ma si fonda unicamente sull'*estensione* e sulla *comprensione de' predicati, onde avendo due basi, come dicemmo, si biparte*». ⁷⁴

Qui, nella nostra trattazione, non ci interessa la classificazione ontologica degli enti (che Rosmini tratta nella *Teosofia*) ma quella

⁷⁰ Si veda a questo riguardo la critica di Rosmini ad Aristotele nel *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, cap. IV, art. II e III.

⁷¹ *Ibidem*, p. 130.

⁷² *Ibidem*, p. 118.

⁷³ *Ibidem* p. 130.

⁷⁴ A. ROSMINI, *Logica*, n. 418.

dialettica e quella ideologica.⁷⁵ Quella del procedere dialettico è relativa alle dieci categorie, mentre quella ideologica si riferisce ai predicabili, i quali hanno per base «le idee esprimenti relazioni ideali de' predicati tra loro».⁷⁶ Ciascuno dei predicati si può a sua volta predicare secondo il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente. Questi cinque modi di predicare di ciascun predicato sono detti «predicabili»; sono cioè idee «aventi un'estensione maggiore e gradatamente minore, nelle quali si distribuiscono le cose che si possono predicare».⁷⁷ Questi «predicabili» sono «predicati de' predicati», ma, precisa Rosmini, essi sono predicati ideali che stanno solamente ad indicare quale estensione abbia l'idea di ciascuno dei dieci predicati. Occorre poi aggiungere, ai cinque che abbiamo elencato, altri due predicabili: l'Essere ideale e il Reale. Per Rosmini, a differenza della classificazione aristotelica, i predicabili non sono cinque ma sette, i quali sono divisi in due classi.⁷⁸ La prima classe ha per base l'estensione dei concetti, la seconda la comprensione delle idee e delle realtà. In Aristotele viene a mancare da un lato, nella prima classificazione, il massimo estensivo, l'essere ideale, e dall'altro lato, nella seconda classificazione, il massimo comprensivo: il Reale, che esce dal

⁷⁵ Un utile chiarimento ci giunge da M.T. FACCO, *Metafisica, logica, matematica. Leibniz, Boole, Rosmini*, Venezia 1997, p. 139: «Nessuna di queste tre classificazioni si presume assoluta, ciascuna porta il proprio contributo, pur attingendo diversi gradi di profondità, all'analisi delle forme in cui si attuano le nostre conoscenze, delle relazioni che intercorrono tra gli enti conosciuti, ma anche allo studio della loro natura di enti e dell'ordine stabilito secondo questa stessa natura: la classificazione ontologica introduce il riferimento alla natura di ciascun ente, all'atto di essere che 'è', nel grado che gli è proprio; la classificazione ideologica, seguendo il duplice criterio dell'estensione e della comprensione, aiuta a definire la relazione di contenezza; la classificazione dialettica penetra la natura della reciproca relazione tra soggetto e predicato, focalizza la maggiore universalità o realtà del predicato rispetto al soggetto. Dunque non si tratta di stabilire se un predicato conviene al soggetto sulla base della contraddittorietà o identità logica fra i due termini; si tratta piuttosto di stabilire l'appartenenza o meno del predicato al soggetto nell'ordine dell'ente reale, in quanto iscrive le sue determinazioni entro l'indeterminatezza dello stesso ente concepito nella sua forma ideale».

⁷⁶ A. ROSMINI, *Logica*, n. 413.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ «I. Classificazione tratta dall'estensione dei concetti: 1° *Essenza universalissima*, essere ideale indeterminato, idea dell'essere. 2° *Essenza generica*, idea generica, genere. 3° *Essenza specifica*, idea specifica, specie. II Classificazione tratta dalla comprensione delle idee e realtà: 4° *Differenza specifica*, che è ciò che comprende la specie più del genere: *essenza differenziale*. 5° *Proprio*, che è ciò che comprende di necessario l'individuo più della specie: *essenza integrale*. 6° *Accidente*, che è ciò che comprende di non necessario l'individuo più della specie: *essenza accidentale*. 7° *Reale*, che esce dal novero delle idee ed è il *massimo comprensivo*, come l'essere ideale è il *massimo estensivo*» (*ibidem*, n. 416).

novero delle idee, ma diventa un predicabile dialettico che si predica di un soggetto dialettico, come quando si dice: «l'uomo è reale».

Nella classificazione dei predicabili di Aristotele il Roveretano individua grosse lacune che denunciano il «vizio fondamentale della filosofia aristotelica» consistente nell'aver dimenticato il primo e principale dei predicabili, l'essenza universalissima dell'essere «di cui Aristotele non considerò bastevolmente la natura oggettiva e per sé essente».⁷⁹ Per lo Stagirita sono invece i sommi generi a costituire quanto di più esteso c'è nella cognizione umana. Se questo fosse vero, la cognizione umana e tutti gli enti sarebbero privi di unità, in quanto tutto si ridurrebbe ad alcuni generi e questi rimarrebbero separati, irriducibili in una unità. Il secondo difetto che Rosmini individua nella classificazione aristotelica dei predicabili è opposto al primo: Aristotele non ha considerato l'individuo reale; infatti la sua classificazione dei predicabili si restringe all'ideale senza tener conto che si predica anche dell'individuo reale. Il terzo difetto sta nel fatto che nel determinare i cinque sommi generi viene a mancare di un principio unitario. Questo discorso sui dieci predicamenti e sui sei predicabili ideologici rientra nell'analisi rosminiana dell'identità che si trova nella proposizione. Risulta così evidente che qui, nella *Logica*, il Roveretano si preoccupa di dare al piano logico e linguistico elementi utili al fine di rendere il pensiero e la sua espressione verbale aderente all'essere.

L'analisi risulta essere logica, e questa riguarda in primo luogo l'essere e in secondo luogo il linguaggio. Ciò in quanto è proprio in relazione all'essere, al suo ordine intrinseco, che è possibile strutturare le proposizioni linguistiche.

Procedendo in questa analisi della proposizione Rosmini passa al confronto tra la classificazione ideologica dei predicabili e la classificazione dei predicamenti. Da tale confronto risulta che la classificazione dei predicamenti ha per base la relazione che il predicato ha con il soggetto, e da ciò deriva il nome di predicamenti. Qui il *subiectum* non ha solo una funzione logica e nemmeno soltanto ideale, ma reale, e quindi i predicamenti riguardano il legame dell'essenza con le sue qualità. Mentre la classificazione dei predicabili ha per base la «relazione d'estensione e di com-

⁷⁹ *Ibidem*, n. 415.

prensione che hanno le idee senza riguardo alcuno al subietto. Inoltre dal confronto emerge che la relazione di un predicato al soggetto è o *antecedente o concomitante o susseguente alla sua forma*, a queste tre classi si riducono i dieci predicamenti. Mentre ciascuno dei sei predicamenti ideologici proprio in quanto sono classificati senza riguardo al soggetto «in certe proposizioni può essere antecedente, in altre concomitante, in altre susseguente».⁸⁰

Alla classificazione dei predicati e dei predicabili Rosmini fa seguire quella dei soggetti. Egli li classifica ontologicamente secondo queste classi: «1° *Subietti reali*; 2° *subietti dialettici* (i quali si ripartono in *ideali e mentali*); 3° *subietti morali*».⁸¹ Inoltre, come i predicati, anch'essi possono essere classificati in antecedenti, concomitanti e susseguenti. Sempre i soggetti si distribuiscono in dieci classi, «solamente che il soggetto che corrisponde al predicato susseguente è antecedente e viceversa».⁸²

Un ulteriore passaggio nell'analisi dell'identità che si trova nelle proposizioni, è quello relativo alla copula, ossia al nesso tra predicato e soggetto. La copula è o affermativa o negativa. Nel caso della copula affermativa Rosmini distingue dieci specie di copule possibili dei giudizi. La copula affermativa, si è visto, si riduce al «verbo essenziale di terza persona presente 'È', che rappresenta tutte le copule possibili».⁸³ Ricordiamo che l'essere, come idea, diventa verbo, quando lo spirito lo considera nel suo atto e non più nella sua condizione d'oggetto. L'essere diventato verbo, che si esprime con il vocabolo «È», è l'affermazione universale, e quindi la forma di tutti i giudizi. Oltre all'essere puro, si hanno altri nove modi esprimenti le limitazioni dell'essere. Tutti e nove i copulativi si riducono all'essere. Nel caso della copula negativa Rosmini indica tre disgiuntivi, ossia tre modi di negare in un giudizio.⁸⁴

⁸⁰ *Ibidem*, n. 417. «Per esempio la specie si può predicare in un modo antecedente, quando il soggetto è individuale, come in questa proposizione: 'Pietro è uomo', dove 'uomo' indica la specie comune a molti individui. La specie si può predicare in un modo susseguente, quando il soggetto è generico, per es.: 'l'animale è uomo o bestia'. Si può predicare in modo concomitante, come quando il soggetto è anch'egli specie come in questa proposizione: 'L'animale ragionevole è uomo', dove il predicato è l'equivalente del soggetto» (*ibidem*).

⁸¹ *Ibidem*, n. 422.

⁸² *Ibidem*, n. 424.

⁸³ *Ibidem*, n. 427.

⁸⁴ «Il giudizio negativo alcuna volta riceve tre forme dialettiche, perché: 1° la negazione può essere concepita ed espressa nel subietto, come: 'Nessun uomo è onnipo-

Ecco completata l'analisi dell'identità tra soggetto e predicato, che si deve trovare nelle proposizioni affinché esse siano vere: «Quest'analisi delle proposizioni giova a sciogliere le difficoltà, che si potessero opporre alla verità delle proposizioni, traendo in dubbio l'identità tra il predicato e il subietto».⁸⁵ In questo modo ci si pone nelle condizioni di non cadere nell'errore di dare alla proposizione un'estensione ed un valore che non ha, il che avviene quando si afferma un'identità tra il predicato e il soggetto diversa da quella che esso veramente afferma. In questo senso, con il conoscere i diversi modi d'identità tra soggetto e predicato, si viene ad evitare i sofismi «fondati sulla confusione delle identità diverse, che in quelle proposizioni si pronunziano».⁸⁶

Il linguaggio, costituito da proposizioni, risulta così codificato, schematizzato secondo tutte le varie identità che abbiamo visto indicare da Rosmini. In questa direzione si legge lo sforzo rosminiano di dar luogo, da un lato, ad un linguaggio scientifico il più possibile perfetto eliminando così le ambiguità che il linguaggio comune può generare, dall'altro lato, ad un linguaggio controllabile e manovrabile nella costruzione di proposizioni vere. Ciò per Rosmini può essere realizzato strutturando il linguaggio sulla logica; solo in questo modo è per lui possibile dar luogo ad un linguaggio apofantico. In questo senso quello scientifico, in linea con la concezione aristotelica, è un linguaggio logico. Ma un linguaggio logico che, diversamente da quello aristotelico, trova giustificazione e fondamento radicandosi nell'essere intuito.

Detto questo, occorre però precisare che il Roveretano non crede che il linguaggio logico possa essere trasformato e assimilato ad un linguaggio algebrico alla maniera dell'*ars combinatoria* di Leibniz. Rosmini intuisce l'impossibilità di una tale realizzazione. È interessante seguire il discorso che Rosmini fa, nella *Logica*, a questo proposito:

«il gran servizio che prestano i segni al pensiero condusse alcuni ingegni acuti alla speranza d'inventare un gran sistema di segni, a' quali affidare tutte le cognizioni umane e tutti i nessi delle idee per modo, che stabilite

tente'; 2° può essere concepita ed espressa nel predicato, come: 'L'uomo è non onnipotente'; 3° può essere concepita ed espressa nella copula, come: 'L'uomo non è onnipotente'» (*ibidem*, n. 445).

⁸⁵ *Ibidem*, n. 455.

⁸⁶ *Ibidem*.

le regole di questa specie di calcolo, si potesse da un'idea andare ad un'altra per via sicura, come i matematici fanno circa la quantità senza alcun bisogno che il pensiero accompagni il ragionamento bastando ch'egli badi al modo d'aggruppare i segni secondo le regole. Noi crediamo che questa lingua universale, quest'algebra del pensiero non s'avrà mai compiuta, per le infinite pieghe dell'umano pensiero; e avendola presterebbe piccolo servizio per la moltitudine di regole speciali che esigerebbe».⁸⁷

Un'ulteriore spiegazione di Rosmini della impossibilità di costruire un linguaggio logico universale la troviamo in una lettera dell'agosto 1838. In essa egli coglie tale impossibilità nel fatto che non esistono «quegli ultimi semplici del sapere» (idee semplici), attraverso i quali costruire un linguaggio universale. Ovvero, da come vengono considerate ed intese le idee da coloro che cercano di costruire un simile linguaggio distinguendole in semplici e complesse, non si può arrivare mai all'idea semplice non ulteriormente scomponibile in un'altra ancora più semplice; la conseguenza sarebbe quella di giungere ad una scomposizione indefinita delle idee senza mai giungere ad una vera ed ultima idea semplice. Quindi, «da questa natura delle idee e della loro divisibilità ella vede che io reputo impossibile l'*Arte magna*, considerata nella sua ultima perfezione: essa non può non avere, secondo me, una perfettibilità sempre crescente, indefinita».⁸⁸

⁸⁷ *Ibidem*, n. 887.

⁸⁸ «Il pensiero medesimo della riduzione dell'umano sapere a idee semplici, una logica, ed una lingua universale fu coltivata dagli Scolastici, da Raimondo Lullo e da Leibniz, com'Ella ben sa ... Ella però con molta prudenza dà il nome di sospetto a un tal pensiero, ed anco osserva che le ultime idee semplici non furono trovate ancora dai filosofi. Quanto a me, le dirò di più. Parlandosi di idee semplici che debbono servire a formarsi un'arte di ragionare e di favellare, credo impossibile trovare gli ultimi semplici dell'umano sapere, e ciò perché questi semplici non ci sono. Ella stupirà di questa mia proposizione; ma se ne persuaderà meditando sulla natura delle idee. Comunemente si crede che tutte le idee si dividono in *semplici* e *complesse*. Questa divisione potrebbe correre se si intendessero bene i termini; ma per idee *semplici* si intendono falsamente quelle nelle quali non si possono distinguere più elementi, e per *complesse* quelle che sono *molteplici*, cioè che mostrano avere nel seno loro più elementi distinti. Fatto sta che egli è verissimo che vi sono delle idee *molteplici*, cioè che mostrano più elementi distinti associati in un concetto. Tali sono tutte le idee riflesse ed elaborate – Ora, continua Rosmini – Gli elementi che si distinguono in una idea con l'analisi io li distinguo nel semplice: la mia analisi spezza quel è semplice, e così lo rende *molteplice* ... – quindi, conclude Rosmini – [le idee] sono sempre semplici, ma sempre divisibili, sicché d'un semplice solo se ne hanno molti ... Da questa natura delle idee e della loro divisibilità ella vede che io reputo impossibile l'*Arte magna* considerata nella sua ultima perfezione: essa non può non avere, secondo me, una perfettibilità sempre crescente, indefinita» (Lettera di Rosmini A Sante Mazzaro a Venezia, in *Epistolario filosofico*, p. 303).

Naturalmente Rosmini, nel sancire l'impossibilità di dar luogo ad un linguaggio algebrico universale, non poteva avere presente quelle problematiche che emergeranno agli inizi di questo secolo. Resta comunque il fatto che, come è noto, i diversi tentativi di Russell e Whitehead di costruire, sulla base dell'assimilazione della matematica alla logica, un sistema formale coerente e completo, e il programma formalista nella formulazione finitista di Hilbert, non avranno successo: nel 1931 K. Gödel, con il suo teorema d'incompletezza,⁸⁹ ne dimostrerà i punti deboli nella indecidibilità di certi enunciati (indecidibilità nel senso che alcuni enunciati non sono né veri né falsi, come nel caso dell'antinomia del mentitore: «questo enunciato è falso») e nella impossibilità di dimostrare la coerenza di un certo sistema rimanendo all'interno del sistema stesso.⁹⁰

8. *Il linguaggio scientifico come linguaggio definitorio*

A questo punto del nostro discorso possiamo affrontare un altro elemento del linguaggio scientifico, la definizione. Si può anche dire che quello rosminiano è, socraticamente, platonicamente e, quindi, aristotelicamente, un linguaggio definitorio. La definizione, che è un giudizio espresso in proposizione,⁹¹ esprime l'essenza della cosa (questo genere di definizione è da Rosmini chiamato «definizione essenziale»). Essa è a fondamento di ogni ragionamento e discorso scientifico dell'uomo: «La mente dello studioso dee prima di tutto fissar bene l'essenza della cosa, su cui prende a ragionare, e da questa dedurre i ragionamenti».⁹² Non si può iniziare a parlare di qualcosa senza prima conoscere alcuni caratteri della cosa stessa, «fosse anche la semplice definizione del nome». Quindi ogni umano discorso intorno alla cosa deve

⁸⁹ K. GÖDEL, *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme* (Sulle proposizioni formalmente indecidibili dei Principia Mathematica e di sistemi affini).

⁹⁰ Sulle problematiche relative all'incompletezza e quindi alla impossibilità di costruire un sistema formale completo, si vedano E. NAGEL - J.R. NEWMAN, *La prova di Gödel*, Torino 1961; A. TARSKI, *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo*, Milano 1961; D.R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Milano 1984; G. LOLLI, *Incompletezza. Saggio su Kurt Gödel*, Bologna 1992.

⁹¹ A. ROSMINI, *Logica*, n. 476.

⁹² *Ibidem*, n. 972.

cominciare da ciò che si conosce dell'essenza della cosa, sia che di essa si conosca molto oppure poco.

Di importanza fondamentale, al fine di conoscere l'essenza di qualcosa, è, come Rosmini mostra nella *Psicologia* a proposito della determinazione dell'essenza dell'anima (si veda il secondo capitolo della nostra trattazione), distinguere dall'essenza tutto ciò che ad essa non appartiene e che le è stato aggiunto dalla riflessione e dal linguaggio. Solo dopo aver fatto ciò, si può esprimere l'essenza mediante definizione, ossia con termini vocali aderenti all'essere di una cosa.

Con la definizione inizia e conclude ogni scienza: l'analisi filosofica tanto più è spinta a fondo quanto più giunge all'enunciazione di una proposizione definitoria esprimente la cosa. Dando una prima definizione della cosa, si distingue e si determina la cosa di maniera che non possa essere confusa con le altre costituendo così la base di ogni successivo ragionare.

La definizione, può essere o del *nome* oppure della *cosa*. Definire il nome significa fare chiarezza nel discorso che si vuole intraprendere. Il significato arbitrario assegnato ad un nome deve essere costantemente mantenuto per tutto il ragionamento. Quindi chi segue il discorso deve tener bene in considerazione il senso che è stato assegnato da chi conduce il discorso; a sua volta chi parla, se intende mutare il senso di un certo nome, deve darne avviso. La definizione del nome è quindi indispensabile «per sapere con precisione ciò di cui si parla».⁹³

Ora però la definizione del nome non è di carattere esistenziale, nel senso che con la definizione del nome non si stabilisce l'esistenza della cosa, e non si dice nulla della sua natura: «La definizione dunque del nome non fa conoscere altro, se non il significato che chi parla attribuisce al nome; il qual significato può anch'essere una cosa assurda, o imaginaria».⁹⁴

Si ha poi la definizione della cosa, detta definizione essenziale, con la quale si determina l'essere della cosa, il «che cosa»; per esempio «l'uomo è un soggetto sensitivo, intellettuale e volitivo». La definizione, oltre all'essenza, può esprimere quanto di «proprio» la cosa possiede (definizione propria), ossia qualità e condizioni possedute solo da quella cosa definita, per esempio: «l'uo-

⁹³ *Ibidem*, n. 480.

⁹⁴ *Ibidem*.

mo è quell'animale che parla». Ma la definizione può anche determinare la cosa per mezzo delle sue relazioni proprie (definizione indicativa); per esempio «Milano è una città che si trova a sud-est di Parigi alla distanza di chilometri 835». Tra queste tre diverse specie di definizione la più perfetta è la prima, seguono nell'ordine le altre due. Vi è poi un'altra classe di definizione, la quarta, che raccoglie le altre tre: è la «definizione descrittiva». In ciascuna di queste definizioni, il predicato può essere più o meno analizzato. È chiaro che, afferma Rosmini, quanto più è analizzato tanto più è perfetta la definizione.

Con la definizione descrittiva il linguaggio si erge a strumento di espressione pressoché completa della cosa. Si parte dalla definizione del significato del nome e si arriva alla «definizione della cosa sommamente analizzata, che riassume in sé tutta la scienza di quella cosa».⁹⁵ La proposizione è un nesso d'identità tra soggetto e predicato; nella definizione si deve analizzare bene il soggetto, e «l'analisi legittima dee nascere sempre dall'ordine intrinseco dell'essere, ed esprimerlo».⁹⁶ Come risulta evidente dall'affermazione rosminiana, il discorso definitorio deve essere svolto sempre tenendo come riferimento la realtà ontologica e non deve mai rimanere chiuso in se stesso.

Rosmini attribuisce una grande importanza alla definizione; la mancanza di definizioni è alla base di confusioni ed equivoci nei ragionamenti, ed inoltre è una sconvenienza letteraria.⁹⁷ Secondo Rosmini, sono i filosofi tedeschi come Kant, Fichte, Hegel e Schelling a mancare di definizioni. In essi, nonostante il grande ingegno, proprio per la mancanza di definizioni manca «un vero ragionare seguito e concatenato, onde si possa raccogliere una rigorosa dimostrazione di ciò che dicono. Trattasi sempre per essi di asserzioni: un'asserzione dopo l'altra, una più paradossale dell'altra, sconnesse fra loro: ecco la forma de' loro scritti filosofici».⁹⁸

Nel definire qualcosa deve risultare chiaro il nesso tra soggetto e predicato (è in esso che consiste la verità di un giudizio). Se il nesso non è chiaro, occorre allora ricorrere ad un'altra proposizione di cui si conosce la verità:

⁹⁵ *Ibidem*, n. 485.

⁹⁶ *Ibidem*, n. 982.

⁹⁷ Cfr. A. ROSMINI, *Galateo dei letterati*, Ancona 1830, pp. 145-148.

⁹⁸ A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, p. 337.

«Coll'attività della riflessione vengono prodotte molte idee, più o meno astratte, più o meno composte, e si trasformano queste idee in giudizi possibili, coll'aiuto della parola».⁹⁹

La verità dei giudizi possibili giace nell'identità totale o parziale del predicato con il soggetto; abbiamo visto che questa identità è evidente nei giudizi che sono primi (essi sono detti principi), i quali hanno in se stessi la ragione della propria evidenza in virtù del fatto che sono contenuti nell'essenza intuita. L'evidenza di tutte le altre proposizioni può essere rilevata con alcune operazioni da farsi in due modi: applicando il principio di contraddizione oppure quello d'identità secondo certe regole.¹⁰⁰

Ora però con ciò non si deve pensare che per il Roveretano il discorso rimanga su un piano strettamente dialettico; infatti nessun discorso o disputa possono essere fondati, se nel caso di quelle proposizioni che dipendono dalla natura dei fatti non si ricorre all'esperienza, all'osservazione:

«e perciò era scienza falsa e vana pretensione quella d'alcuni dialettici, che credevano col maneggio di alcuni schemi, e formole ideali e dialettiche, poter arrivare a conoscere qualunque verità».¹⁰¹

Rosmini sottolinea che le regole e i principi certi e indubitabili, come quelli offerti dalla scienza della logica, che da soli non sono sufficienti per esprimere il vero: occorre la percezione sensibile; la stessa costruzione dell'edificio ontologico, come la filosofia tutta, avviene anche ricorrendo ai dati sensibili.¹⁰² È in questo modo che il linguaggio mantiene il suo corrispettivo con la realtà

⁹⁹ A. ROSMINI, *Logica*, n. 531.

¹⁰⁰ Rosmini indica quattro regole per il principio di contraddizione e due per quello d'identità. «L'applicazione del principio di contraddizione ad accertare la verità d'un giudizio o d'una proposizione si fa con queste regole: a) ogni qual volta si conosce che la proposizione contraddittoria ad un'altra è falsa, con ciò stesso è conosciuto che l'altra è vera, e viceversa; b) ogni qualvolta la proposizione contraddittoria e negativa d'un'altra subalterna è vera, la subalterna è falsa e quindi anche la principale che la contiene è falsa; c) ogni qualvolta la contraddittoria della proposizione negativa della principale è vera e quindi la principale è falsa, non ne viene che la subalterna sia falsa» (*ibidem*). «L'applicazione del principio d'identità ad accertare la verità d'un giudizio, si fa con queste regole: a) ogni qualvolta la proposizione principale è vera, riesce vera del pari la subalterna nel suo seno contenuta; b) ogni qualvolta la proposizione principale è falsa, non consegue che sia falsa la subalterna in essa contenuta» (*ibidem*).

¹⁰¹ *Ibidem*, n. 491.

¹⁰² È utile ricordare che Rosmini attribuisce grande importanza all'induzione anche in metafisica, mostrando così grande attenzione per l'esperienza sensibile.

ontologica. Il linguaggio, con le sue proposizioni, si struttura e riceve controllo dalle leggi e dalle regole della scienza della logica, ma con ciò non si deve dimenticare il riferimento alla realtà ontologica, di cui aristotelicamente e agostinianamente deve essere uno specchio fedele. Il linguaggio definitorio è questo specchio.

9. *Il linguaggio definitorio ha un'unica forma ideale*

Il linguaggio scientifico è linguaggio definitorio, «ma se accade che una proposizione non sia contenuta in un'altra come sua prossima ed evidente conseguenza, quella non si può dedurre dalla prima con solo uno sguardo immediato della mente. Conviene allora ricorrere ad un'altra proposizione (e questa può essere divisa in una serie), per mezzo della quale s'arrivi a vedere che quella c'è contenuta veramente, e però questa proposizione assunta a tal uso, si dice *media*». ¹⁰³ Questo procedimento è detto argomentazione; unica sua forma ideale è quella sillogistica. ¹⁰⁴

Con l'argomentazione sillogistica giungiamo ad uno dei caratteri fondamentali del linguaggio scientifico, il quale ha la sua struttura portante nel sillogismo che Rosmini assume dalla logica aristotelica, non senza però apportarvi dei chiarimenti e contributi, come quello relativo alla fondazione del linguaggio sillogistico sull'ordine intrinseco dell'essere secondo una possibilità stabilita dall'originaria intuizione dell'essenza dell'essere.

L'argomentazione sillogistica ha due scopi principali:

«1° Uno scopo prossimo, ed è quello di dedurre una proposizione da un'altra, mediante una terza; e in ciò si distingue dalla deduzione semplice [che è quella che non ha bisogno di proposizione *media*]; 2° Uno scopo ulteriore, ed è quello di rilevare la verità, o la falsità, o in generale il grado di certezza di una proposizione, per mezzo d'una tale deduzione». ¹⁰⁵

Il linguaggio scientifico, per gli scopi appena citati, assume una configurazione sillogistica; vi è poi anche il caso in cui questa argomentazione sillogistica viene usata sullo stesso linguaggio al

¹⁰³ *Ibidem*, n. 533.

¹⁰⁴ *Ibidem*, n. 540.

¹⁰⁵ *Ibidem*, n. 535.

fine di chiarire i termini linguistici che si vogliono usare. Infatti, il Roveretano, accanto ad un «argomentare obiettivo», con il quale «si tratta di riconoscere l'identità dell'oggetto, prescindendo dalle forme concettuali, e da' vocaboli», e accanto ad un «argomentare concettuale», che si ha «quando le proposizioni che si confrontano per conoscer l'identità del valore hanno solo bisogno di ridursi alla stessa forma concettuale, acciocché se ne renda evidente l'identità», pone un «argomentare verbale», che si realizza «quando il discorso che si fa tende unicamente a dichiarare i vocaboli o termini delle proposizioni, e con questo solo l'identità ricercata si manifesta».¹⁰⁶

Il linguaggio scientifico trova nel sillogismo lo strumento per mezzo del quale può esprimere i termini virtualmente contenuti nell'essere indeterminato intuito, e, quando accerta la verità di una proposizione (scopo ulteriore del sillogismo), è linguaggio dimostrativo. Occorre però dire che per Rosmini la dimostrazione non si identifica con il sillogismo: l'essenza del sillogismo sta nella forma, indipendentemente dalla verità o certezza delle proposizioni, mentre l'essenza della dimostrazione sta sia nella forma che nella materia. Inoltre la dimostrazione spesso non si risolve in un solo sillogismo, ma ne esige molti concatenati insieme.¹⁰⁷ Rimane comunque il fatto che anche nella dimostrazione il linguaggio resta sillogistico. Ma della dimostrazione parleremo più avanti; ora ci interessa la struttura di quello che abbiamo chiamato «linguaggio argomentativo». Di esso il Roveretano indica un'unica forma ideale: essa è una e trina, «una in se stessa, trina nelle proposizioni».¹⁰⁸ Anche questa forma rientra nell'ambito paradigmatico del linguaggio scientifico-apodittico. Questa forma ideale rispecchia la struttura di una proposizione linguistica. Le proposizioni linguistiche che asseriscono qualcosa hanno in comune una stessa struttura: soggetto-copula-predicato, ovvero sono composte da due termini e da una affermazione. L'argomentazione sillogistica è composta di tre proposizioni: «questa forma universale dell'argomentazione, chiamasi sillogismo, o sia concepito solo dalla mente, o sia anche espresso in parole». Su questa base il sillogismo viene definito come «un discorso composto di tre proposizioni,

¹⁰⁶ *Ibidem*, n. 535.

¹⁰⁷ *Ibidem*, n. 772.

¹⁰⁸ *Ibidem*, n. 544.

delle quali le due prime (che si dicono premesse) hanno un termine comune, la terza poi riunisce i due termini diversi nelle precedenti, e in virtù delle sole precedenti, ammesse per vere, rimane provata».¹⁰⁹ L'argomentazione sillogistica ha come scopo ultimo la dimostrazione della verità della proposizione e quindi, per la corrispondenza che la proposizione ha con il piano ontologico, come le cose stanno in realtà.

Al pari di ogni discorso che voglia esprimere la realtà, anche quello sillogistico-dimostrativo deve costruirsi nell'ambito di quelle proposizioni universalissime dette principi primi di tutto l'umano pensiero. Ciò significa che tutti i sillogismi hanno in comune gli stessi principi logici e che le loro conclusioni devono avvenire in rispetto di essi. Ecco allora che il principio dell'argomentazione «è quello d'identità, nel quale si contiene quello di contraddizione».¹¹⁰

Il procedere sillogistico del pensiero e discorso dell'uomo non fa che ricalcare il piano ontologico-metafisico. Infatti per Rosmini «le tre proposizioni del sillogismo fanno un'analogia e un'affinità colle tre forme categoriche dell'essere».¹¹¹ Il procedimento sillogistico riceve così fondamento dalla struttura stessa

¹⁰⁹ *Ibidem*, n. 545.

¹¹⁰ *Ibidem*, n. 570. Il principio d'identità applicato all'argomentazione diviene il seguente: «Due cose uguali ad una terza sono uguali tra loro». Ne avremo uno ancor più prossimo se invece del generalissimo 'è uguale', esprimeremo l'atto della predicazione. Allora avremo il principio aristotelico enunciato di sopra, che per più chiarezza s'espone in due proposizioni così: 'Ciò che si predica di tutto, si predica con ciò stesso anche d'ogni cosa che si contenga nel tutto'. 'Ciò che si nega di tutto, si nega anche di ciò che si contiene nel tutto', ossia 'se un predicato non conviene a nulla di tutto ciò che è in un dato tutto', cioè in un complesso di cose, qualunque sia, e comunque unito dalla mente in una concezione» (*ibidem*). Nella parola 'tutto', chiarisce Rosmini, sono racchiusi dei 'tutti' di diverse maniere; ecco allora tre specie di sillogismi: 1° sillogismi entici; 2° sillogismi concettuali; 3° sillogismi verbali. Nel sillogismo entico «si paragona l'entità espressa nel termine medio con l'entità di ciascuno de' due termini della tesi, quindi si paragona l'entità stessa e la forma nella quale si concepisce, o le parole con cui si esprime» (*ibidem*, n. 571). Nella seconda specie di sillogismo si paragona la forma concettuale del termine medio con la forma concettuale de' due termini della tesi. La terza specie di sillogismo riguarda il chiarimento dei vocaboli usati a significare una stessa cosa: «Ogni qual volta per conoscere l'identità d'un oggetto rappresentato da diversi segni o vocaboli, c'è bisogno di mostrare che questi segni o vocaboli significano la stessa cosa, e per far ciò si trova un termine medio cioè un segno anch'egli, che si sa avere lo stesso significato d'uno di que' segni, e lo stesso pure significato d'un altro, o degli altri, allora si conchiude che que' diversi segni o vocaboli significano lo stesso oggetto e si chiama un sillogismo verbale» (*ibidem*, n. 594).

¹¹¹ *Ibidem*, n. 644.

dell'essere, tanto che le tre proposizioni del sillogismo riguardano «l'ordine intrinseco dell'essere in qualunque forma si consideri».¹¹²

Il linguaggio sillogistico trova la sua legittimità ad essere strumento idoneo a far dire all'uomo la natura delle cose sulla base delle considerazioni che il Roveretano ha svolto nella sua ontologia e gnoseologia. Ma non è che Rosmini abbia prima elaborato la sua metafisica e, dai risultati raggiunti, abbia poi dato vita a quella forma di linguaggio scientifico che ora stiamo trattando? Si può azzardare una risposta in difesa di Rosmini, e cioè che la sua metafisica è stata costruita facendo uso di un certo linguaggio; il linguaggio usato ha poi ricevuto, dai risultati guadagnati in sede ontologica, fondamento e giustificazione. Ma si potrebbe obiettare: i risultati ontologici ottenuti sono falsi in quanto ricavati mediante un linguaggio non idoneo ad esprimere la realtà. Si può rispondere che questa idoneità è data non da un risultato ma da un principio-postulato, l'essere intuito. Da esso derivano le leggi, le regole, gli schemi che il linguaggio scientifico incorpora. Dall'ontologia, dai suoi risultati, il linguaggio riceve un'ulteriore fondamento e giustificazione, in quanto si viene a conoscere come l'essere è strutturato, e quindi l'ordine intrinseco, le forme e le leggi dell'essere, come quella del sintesiismo ontologico. Ma ancora, di nuovo, si potrebbe obiettare che questo essere è ottenuto da un linguaggio strutturato sulla categoria generalissima dell'essere e che l'essere, in fondo, è solo un vocabolo. A questo riguardo è interessante ricordare che Manzoni, in una lettera del 1831 indirizzata a Rosmini, avanzò l'ipotesi di una derivazione linguistica dell'essere ideale.¹¹³

Ritornando sui nostri passi, diciamo che è proprio riflettendo sulla sua concezione dell'essere che Rosmini arriva a dire che l'aderenza del linguaggio sillogistico è tale che, se si considerano le tre proposizioni di esso (del linguaggio sillogistico) in relazione alle forme dell'essere, «si vedrà, che l'essere stesso è quasi un sillogismo sussistente, tenendo luogo di maggiore la forma ideale, di

¹¹² *Ibidem.*

¹¹³ Il Manzoni rivolgendosi a Rosmini a proposito della dottrina dell'idea dell'essere, esprime il dubbio che: «la parola, con quella virtù *sui generis* con la quale move la nostra mente ad atti che senza questo mezzo essa non potrebbe produrre, la porti anche a quel primo ed universale concetto dell'ente» (cfr. G. BONOLA [ed], *Carteggio fra Alessandro Manzoni e Antonio Rosmini*, Stresa 1997, lettera del 31 luglio 1831, p. 38).

minore la reale e di conseguenza la morale». ¹¹⁴ Maggiore aderenza della *parola* e *logos* dell'uomo all'essere (almeno a livello intenzionale) Rosmini non poteva dare. Nelle intenzioni rosminiane questa aderenza deriva dall'essere stesso e non da un acritico presupposto soggettivo e tanto meno linguistico.

10. Chiarificazione dei segni linguistici

Il linguaggio per Rosmini, seguendo Aristotele, Agostino e Tommaso, è uno specchio del reale. Abbiamo visto che per essere tale il linguaggio deve strutturarsi secondo la «logica del reale» (ossia secondo l'ordine intrinseco dell'essere) e secondo la logica del pensiero. Ora però, secondo Rosmini, quello del linguaggio spesse volte diventa uno specchio deformante della realtà, sia per colpa dell'uso che l'uomo fa dei termini linguistici, sia per i limiti intrinseci al linguaggio stesso.

Nel considerare l'uso improprio del linguaggio, in primo luogo occorre dire che esso trova una sua prima origine dal fatto che lo stesso linguaggio scientifico è composto anche di vocaboli appartenenti al linguaggio comune e, per ciò, da vocaboli con significati non estendibili a tutti gli usi possibili. Di qui l'esigenza, ad esempio dell'Ontologo, di elaborare un linguaggio più adatto ai propri scopi. Già i primi uomini che iniziarono a teorizzare intorno a certe cose sentirono il peso e l'impaccio di un linguaggio non adatto per la speculazione. Fu allora necessario che il pensiero:

«lasciata la solita compagnia della lingua, se ne andasse avanti da sé quanto poteva e poi mano in mano si vestisse d'una nuova lingua proporzionata alla sua grandezza: non dico d'una lingua nuova del tutto, ché sarebbe stato impossibile e disutile: ma dove gli manca quella, che la società gli porgeva ... e vediamo nel fatto, che i molti filosofi più maturi, quali furono Platone ed Aristotele, cominciarono a farlo, e gradatamente si continuò a fare con più o meno felicità fino a noi. Su questa via anche noi ci troviamo necessitati di camminare introducendo qualche nuovo vocabolo – meno però che ci fosse possibile – obbedendo alla sola necessità di far intendere il pensar nostro e d'evitare gli equivoci» ¹¹⁵

¹¹⁴ A. ROSMINI, *Logica*, n. 823.

¹¹⁵ A. ROSMINI, *Teosofia*, I, n. 203.

Per non cadere in un uso improprio, ossia oscuro ed equivoco dei vocaboli, occorre che il loro significato sia definito in maniera accurata, e ciò, a maggior ragione, vale per i nuovi vocaboli. Qu allora un significato di una parola 'fosse o parresse molteplice, si faccia intendere in quale de' diversi significati s'adoperi ogni parola ne' vari luoghi, ne' quali essa ricorre'». ¹¹⁶

Quindi, spesso le imperfezioni dei vocaboli usati per significare il pensiero sono causate dal fatto che «uno stesso vocabolo prende più significati». ¹¹⁷ Una stessa parola viene usata ora in un significato, ora in un altro, cosicché «di un oggetto solo ne facciamo due» e così si viene ad attribuire a un oggetto quel che appartiene ad un altro oggetto. ¹¹⁸ Ecco allora che «gli errori, dunque a cui gli antichi dicevano soggiacere l'intendimento *per accidente*, in quella operazione onde egli conosce l'essere delle cose, bene analizzati, si vedono provenire dal mal uso del linguaggio, il quale, male adoperato, moltiplica gli enti e li mescola insieme». ¹¹⁹ La molteplicità dei significati di uno stesso vocabolo deriva anche dal suo uso traslato o tropico, la cui origine, insieme al parlare figurato, metaforico, allegorico, sta, dice Rosmini, nel trasferire il nome imposto alla percezione a significare la specie piena. Questo uso è particolarmente frequente nelle lingue antiche; a questo riguardo Rosmini trae molti esempi di questo uso dall'Antico Testamento e dalla lingua greca e latina.

L'oscurità del linguaggio può essere causato dall'uso dei vocaboli in un senso figurato, ad esempio: «I fanciulli sono pianticelle da coltivarsi con cura». Ecco allora che per il parlare figurato Rosmini indica diverse regole: a) non si devono usare figure senza avvisare che quello che si dice va inteso in senso figurato;

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ A. ROSMINI, *Logica*, n. 370.

¹¹⁸ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1255.

¹¹⁹ *Ibidem*, n. 1257. Questa espressione, afferma Rosmini, è tolta di peso dalla *Summa theologiae* di Tommaso (I, XVII, II). Qui c'è da fare un'importante precisazione. Come fa notare A.V. CASTAGNETTA nel suo articolo *La problematica rosminiana del linguaggio*, in *Il problema filosofico del linguaggio*, Padova 1965, p. 101), c'è una non trascurabile differenza tra la posizione di Rosmini e quella di Tommaso, in quanto «Rosmini attribuisce agli errori derivanti dal linguaggio e quindi del comporre, quanto san Tommaso aveva attribuito all'apprendimento delle cose». Infatti per Rosmini la natura intelligente non erra e l'errore è successivo alle percezioni perché «le percezioni o si hanno o non si hanno: ma non si hanno sbagliate mai. Lo stesso dicasi delle idee delle cose contenute nelle percezioni» (A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 1258; A. ROSMINI, *Logica*, n. 267-269 e 273).

b) nell'interpretare i discorsi altrui si deve presumere che i vocaboli siano usati in senso proprio; c) conviene evitare il figurato dove si cerca di conoscere la realtà naturale e sensibile, ma è utile e a volte anche necessario quando si parla di cose che non cadono sotto i sensi, o quando «trattandosi di cose, che non si possono conoscere per altra via, si ricorre alle analogie che hanno con altre cose note per dirigere a quelle la mente»; d) quando il linguaggio figurato è mescolato con il proprio, si deve ben distinguere la parte che appartiene alla figura da quella che è espressa con proprietà.¹²⁰

In Rosmini è sempre stata viva l'esigenza di proprietà nell'uso delle parole:

«Nelle parole (questo vero discende dalle osservazioni di Bonald, e prima sonava alto nel Vico) sono contenute le scienze delle nazioni, però guardarsi dall'alterare il senso fisso loro dai popoli, dirò di più dalla Provvidenza di Dio; la proprietà delle parole strettamente conservata è l'unico mezzo alla chiarezza delle idee, a fissarle, a concordarle. Di questa proprietà fu sottilissimo investigatore e mantenitore Tommaso. Il voler alterare il valore delle parole, fu l'arte di molti filosofi profani».¹²¹

L'abuso delle parole comporta all'uomo moltissimi danni:

«chi osservasse gli errori venuti dall'abuso della parola *natura* nella scienza del diritto e della morale, delle parole *sensazione*, *piacere*, *dolore* nella metafisica, delle parole *uguaglianza* e *libertà* nella politica, della parola *Ricchezza* nella economia, e di altre consimili, alle quali non si fece che aggiungere un senso più esteso del senso dato loro dal comune uso, avrebbe raccolto le origini d'incredibili inganni alla mente, d'incredibili guai alla Umanità».¹²²

La regola che in primo luogo si deve seguire è quella di non alterare il significato che le parole hanno nell'uso corrente, altrimenti esse, nella loro equivocità, renderebbero oscure le idee. Qualora si cambi significato alle parole, o si inventi neologismi, si devono dare nuove e giustificate definizioni avvertendo il lettore. Un esempio di questo modo di procedere Rosmini lo dà nella *Teosofia*, dove, nella sezione I del II libro (*Del linguaggio ontologico*), procede alla definizione di certi vocaboli come esse-

¹²⁰ A. ROSMINI, *Logica*, n. 474.

¹²¹ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, Roma 1934, p. 325.

¹²² *Ibidem*.

re, essenza, ente, cosa, subietto, predicato,¹²³ che egli ritiene fondamentali per esprimersi in modo chiaro ed appropriato.¹²⁴ Altro esempio è l'operetta incompleta intitolata *Del linguaggio teologico*,¹²⁵ dove l'autore affronta, seppur brevemente, spinosi argomenti come, «Dell'oscurità delle scritture e delle cause che lo producono» (capitolo I); «Della novità profana nel linguaggio e della novità lodevole usata prima da' dottori e poi dalla Chiesa stessa» (capitolo VI), «le novità profane sia nelle cose, sia nelle parole» (capitolo VIII).

Ma l'imperfezione dei vocaboli può dipendere anche dal concetto oscuro o confuso che si ha di una cosa. Da questo punto di vista l'imperfezione del vocabolo deriva dall'imperfezione della cognizione. Inoltre il vocabolo può generare equivoci e sofismi,

¹²³ Per le definizioni di questi vocaboli, si veda A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 211-240.

¹²⁴ A proposito della chiarezza o meno del linguaggio usato da Rosmini si hanno giudizi contrastanti: ad esempio, nel secolo scorso agli elogi fatti dal Manzoni nel *Dialogo dell'invenzione* seguirono quelli poco lusinghieri dei neoscolastici. Anche in questo secolo gli avversari del Rosmini puntarono spesso sul suo modo di esprimersi per attaccare la sua dottrina. In difesa del linguaggio rosminianiano citiamo alcuni passi dell'articolo di C. BERGAMASCHI, *Il linguaggio filosofico di A. Rosmini nella storia della filosofia*, in «Rivista Rosminiana», 64 (1970): «A nostro parere l'oscurità di linguaggio che alcuni riscontrano nel Rosmini è solo apparente, e nasce da motivi ben comprensibili agli studiosi seri della sua vasta enciclopedia filosofica. Una delle ragioni per cui gli scritti rosminiani non sono di facile comprensione, deriva dal fatto che essi, forse più che in altri filosofi, procedono gli uni dagli altri come le conseguenze dai principi: tutti poi derivano, secondo la mente dell'autore, dal principio universalissimo dell'idea dell'essere ... La lettura di un'opera rosminianiana suppone quasi sempre la lettura di quelle che logicamente la precedono. A questa difficoltà formale contribuisce la stessa molteplicità materiale degli scritti rosminiani. È facile perciò che il lettore frettoloso di un'opera staccata trovi qualche oscurità ... Il Rosmini tratta poi spesso della stessa questione in opere disparate e sotto vari aspetti: filosofico, teologico, giuridico, sociale, politico, storico ecc. Proprio per questa complessità degli scritti rosminiani se ne ricava un sommario. Altra ragione dell'apparente oscurità e difficoltà del linguaggio rosminianiano, è data dalla presenza in esso di una nuova terminologia filosofica. Il Rosmini giustifica più volte questo linguaggio nuovo che egli volutamente introduce nella filosofia, benché fosse contrario a farlo senza necessità. Egli deprecava l'abuso che fanno gli uomini di scienza delle parole nuove, o, come asseriva un autore da lui citato, che ogni pensatore 'dee da se stesso crearsi un peculiar linguaggio'» (pp. 107-108).

¹²⁵ Quest'opera, incominciata a Stresa il 29 ottobre 1854, non venne terminata a causa della morte dell'autore avvenuta il 1° luglio 1855. Essa fu pubblicata mutila in sei puntate sulla rivista «La sapienza» nel 1880-81. Rosmini scrisse quest'operetta per difendersi da coloro che lo accusavano di essersi allontanato dal linguaggio tradizionale, apportando termini che non trovano rispondenza nella Sacra Scrittura. Le accuse più pesanti, tra le quali quelle di usare un linguaggio che sfiora l'eresia, a Rosmini venivano lanciate in particolare da gesuiti come p. Dmowski e dal generale dei gesuiti, p. Roothan, il quale, nelle molte lettere scritte riguardanti Rosmini, definiva molto pericoloso il nuovo linguaggio usato dal Roveretano (I.P. ROTHAN, *Epistolae*, V, Romae 1940, pp. 467-489).

quando viene usato a significare qualcosa di cui mancano completamente percezione e cognizione.

Oltre all'uso improprio dei vocaboli, il linguaggio può essere difettoso per l'inesatta connessione dei vocaboli stessi. Spesso, per comodità, la mente unisce o divide dove in natura non è unito o separato; ecco allora che occorre «definire accuratamente e con più o men d'analisi le parole che si usano»¹²⁶ nelle proposizioni.

«Quando il linguaggio esprime fedelmente e senza equivoci i pensieri di chi parla, allora la partizione dialettica dell'ente e la partizione logica sono la medesima»,¹²⁷ ma quando il linguaggio lascia intendere altri concetti da quelli che naturalmente e logicamente si dovrebbero avere delle entità espresse, «allora si manifesta la necessità di far notare tutti que' casi, ne' quali i concetti e i pensieri umani non sono significati dalla lettera; al qual fine Aristotele scrisse due libri *Dell'interpretazione*».¹²⁸

Risulta allora interessante seguire Rosmini nella distinzione che egli fa nel *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica* dei nomi e delle classi di essi, muovendo da basi aristoteliche. Affinché il linguaggio renda adeguatamente i concetti della mente, occorre l'arte di interpretarlo. Ecco allora la distinzione dei nomi fatta da Aristotele e ripresa da Rosmini:

«Osserva dunque Aristotele che le essenze, significate da nomi comuni, or sono la stessa, ora di altra natura: i primi nomi li chiama *univoci*, i secondi *equivoci*».¹²⁹

¹²⁶ A. ROSMINI, *Introduzione alla filosofia*, n. 475.

¹²⁷ A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, p. 118.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 119.

¹²⁹ *Ibidem*. A questo riguardo, in *Categorie*, I, Aristotele afferma: «Omonimi si dicono quegli oggetti, che possiedono in comune il nome soltanto, mentre hanno differenti discorsi definitivi, applicati a tal nome. Ad esempio, sia l'uomo che un certo oggetto designato si dicono animali. In realtà, il nome soltanto è comune a questi oggetti, ma il discorso definitorio che si applica a tal nome è differente nei due casi; se qualcuno, infatti, deve spiegare che cos'è per ciascuno dei due oggetti l'essere un animale, stabilirà per ciascuno dei due un discorso definitorio proprio. D'altro canto, si dicono sinonimi quegli oggetti, che hanno tanto il nome in comune quanto il medesimo discorso definitorio. Ad esempio, sia l'uomo che il bue vengono designati con il comune nome di animale, ed inoltre il loro discorso definitorio è lo stesso; se qualcuno, infatti, deve definire che cos'è per ciascuno di questi due oggetti l'essere un animale, fornirà il medesimo discorso definitorio. Paronimi, infine, sono quegli oggetti che traggono la loro designazione da un certo nome, costituendone così le differenti flessioni. Ad esempio, il grammatico trae la sua designazione dalla grammatica, ed il coraggioso dal coraggio» (cfr. ARISTOTELE, *Organon*, *Categorie*, I, trad. it. Bari 1970, p. 5).

Il fatto che un nome sia equivoco, afferma Rosmini, non dipende dal nome ma dal modo di applicarlo e dall'uso che se ne fa. Risulta quindi fondamentale, per non cadere in equivoci e fraintendimenti, chiarire il tipo d'uso che si fa dei nomi.

A questo riguardo torna utile al Roveretano la classificazione aristotelica. Prima classe che comprende i nomi comuni presi in senso proprio e significanti un'unica essenza, cioè i nomi univoci. Seconda classe con nomi presi in senso proprio e significanti più essenze e per puro accidente, dato che sono imposti ad un'essenza senza riguardo all'altra, per cui ognuno significa un'essenza in senso proprio: «così Tigri significa il fiume, e significa anche animali feroci».¹³⁰ Terza classe, che comprendono i nomi comuni imposti a più essenze diverse per «consiglio» degli impositori, al fine di richiamare alla mente un'essenza più nota udendo il nome imposto all'essenza meno conosciuta, i quali sono detti «traslati», o «equivoci a consiglio». Quest'ultima classe, afferma il Roveretano, è quella che più importa di essere diligentemente suddivisa, «e noi crediamo di poterne fare sei generi de' nomi *metaforici, metonimici, causali, effettuali, proporzionali, ed analogici*».¹³¹ Tutti questi generi sono detti «nomi traslati». Sono classi di nomi usati equivocamente «a bel consiglio», dice Rosmini, sottolineando così il loro carattere arbitrario. Arbitrio dell'impositore dei nomi che, per non generare fraintendimenti ed equivoci, deve essere bene usato. Vediamo allora in che consistono e come vengono usati questi nomi traslati.

I nomi «metaforici», suggeriti all'uomo dalla facoltà d'immaginare, sono quelli che esprimono una qualche entità sensibile o «vivamente conosciuta», che si trasferiscono (trasportano) a significare «una simile entità in un altro soggetto», in maniera tale da rendere più viva quest'entità in quel soggetto. Ecco allora che, in questo modo, un nome proprio può essere usato equivocamente in senso metaforico e rappresentativo.¹³² Con i nomi *metonimici*,

¹³⁰ A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica*, p. 123.

¹³¹ *Ibidem*, p. 123.

¹³² Rosmini parla della metafora in termini di traslazione che va dal significato proprio al significato improprio. In ciò egli segue ARISTOTELE, *Poetica*, 21, 1457b, 7 ss. In quanto traslativa la metafora non può mai essere una definizione. Anche in questo caso Rosmini segue ARISTOTELE, *Analitici posteriori*, 2, 13, 97b, 35 ss. e *Topici*, Z, 2, 139b, 32 e 140a, 5-15 dove Aristotele afferma che nell'ambito della definizione la metafora produce oscurità.

afferma Rosmini, si viene a dire la parte per il tutto, o una qualità per una sostanza, e viceversa. Essi sono suggeriti all'uomo «dalle facoltà dell'associazione delle idee, e da quella legge per la quale colui che parla è mosso a dire il menomo possibile per ottenere d'essere inteso».¹³³ La metonimia e la metafora a volte vengono unite in una sola parola, per esempio:

«il chiamare tigre un uomo crudele involge una metonimia, pigliandosi la tigre per esprimere la sua qualità d'essere crudele, ed una metafora venendo applicata ad un uomo».¹³⁴

Il terzo genere di nomi traslati è costituito dai nomi proporzionali, che si applicano ad oggetti di natura diversa in virtù della eguale proporzione di ciò che a loro si attribuisce.¹³⁵ I nomi proporzionali si possono dire anche metaforici, ma essi hanno con quest'ultimi una differenza fondamentale: «non si fondano nella semplice somiglianza, ma nella somiglianza o uguaglianza di proporzione».¹³⁶

Al quarto genere di nomi traslati a consiglio appartengono i nomi effettuali, per mezzo dei quali il nome di una causa si applica a significare un effetto; così «si dice un 'uomo sano', e si dice pure una 'cera sana', per dire che quella cera è tale, che apparisce come effetto, e quindi indizio, della salute che gode l'uomo».¹³⁷ I nomi effettuali possono essere assimilati, dice Rosmini, come suddivisione dei metonimici, ma, rispetto a questi, si differenziano per il fatto che nella metonimia si pone la causa per indicare l'effetto «unicamente come un segno di questo, senza che sia espressa nel vocabolo la relazione».¹³⁸ I vocaboli acquistano questa appellazione, quando si vuol esprimere la causa, e lo si fa applicandole il nome dell'effetto. Così «sano» è usato equivocamente quando si dice sano l'uomo, sano il cibo o la medicina, ciò in quanto ap-

¹³³ A. ROSMINI, *Saggio storico-critico sulle categorie*, p. 124.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 124.

¹³⁵ Così quando diciamo il piè dell'uomo, e il piè dell'albero, o del monte, o del letto; noi abbiamo usato lo stesso nome a indicare più cose aventi la stessa proporzione ai subietti, di cui si dicono» (*ibidem*, p. 125).

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 125-126.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 126. «Così quando i latini chiamavano Bacco il vino ... non esprimono mica con ciò che il vino sia invenzione di Bacco ... Ma dicendo *sana* la cera d'un uomo, si fa intendere la relazione di questo effetto alla sanità che n'è la causa, e però senza conoscerne la causa non si può intendere il vocabolo» (*ibidem*).

plicata all'uomo «sano» è in senso proprio, mentre al cibo o alla medicina è in senso equivoco. Anche i nomi causati possono essere considerati come suddivisione dei metonimici, ma anche qui vale un'osservazione simile a quella fatta in precedenza a proposito dei nomi effettuali:

«per essere un nome metonimico, basta che esprima la causa per via dell'effetto come segno o indizio di lei, senza che nell'applicazione del nome sia espressa la relazione dell'effetto alla causa; laddove i nomi causali esprimono questa relazione, né si possono intendere senza conoscerla».¹³⁹

Il sesto e l'ultimo genere di traslati è costituito dai «nomi analogici o indeterminatamente proporzionali», che significano in senso proprio qualcosa che l'uomo conosce positivamente e che, afferma Rosmini, vengono trasferiti a significare qualche cosa che egli conosce negativamente, sulla base delle relazioni che la cosa conosciuta positivamente ha con quella conosciuta negativamente con una proporzione che non si può determinare, o che è indeterminabile.¹⁴⁰ Questa denominazione è usata quando si tratta di fare un discorso interno alle cose soprannaturali, ossia su ciò che, nella semplice condizione naturale, non può essere percepito, esperito.

A questo punto del discorso rosminiano si viene a toccare l'importantissima questione riguardante cosa è possibile dire di Dio. Ecco allora che Rosmini distingue due principali specie di analogia:

«1° possiamo significare tal cosa dell'oggetto conosciuto, la quale non appartiene all'essenza dell'essere stesso assoluto: per es., il colore od un'altra cosa materiale per nessun modo appartiene a tale essenza: 2° e possiamo significare tal cosa che per via d'argomentazione intendiamo dover appartenere all'essenza dell'essere assoluto, poiché altramente tal essere ci riuscirebbe manchevole, ma non sappiamo in che modo le appartenga. Così la scienza, la potenza, la bontà, ecc., bene intendiamo, che devono appartenere all'essere assoluto, giacché un essere che fosse privo di tali pregi sarebbe imperfettissimo, e però non pieno né assoluto».¹⁴¹

Ora però una cognizione è positiva quando muove dalla percezione. Quindi la parte positiva della cognizione che l'uomo può avere della scienza, della bontà, della potenza, è limitata al modo

¹³⁹ *Ibidem.*

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 127.

¹⁴¹ *Ibidem.*

che queste doti sono percepite dall'ente finito umano, cosicché anche i vocaboli che le esprimono non significano il modo di essere che tali doti hanno nell'essere assoluto, ma quelle che appartengono all'uomo. Da ciò deriva, dice Rosmini, che questi vocaboli sono inadeguati ad esprimere la natura di Dio, in quanto, come si è detto, i concetti positivi usati per parlare di Lui sono tratti dalle cose contingenti e limitate: «onde si dice che tali qualità si predicano di Dio analogicamente».¹⁴²

Quelle qualità che abbiamo visto appartengono sì alla natura di Dio, ma non nel modo in cui appartengono all'uomo. Ci sono poi cose che sono dall'uomo conosciute positivamente, ma che non appartengono alla natura dell'essere assoluto. In questo caso non si possono predicare di Dio analogicamente, ma solo metaforicamente.

Anche quando il linguaggio è analogico esso risulta inadeguato ad esprimere la natura di Dio, ma risulta pur sempre adeguato a poter dire qualcosa, anche se questo dire non può che riferirsi ad una idea negativa. Per Rosmini l'essere assoluto può essere 'detto' in forma negativa: la parola denota ma non determina, perché nessun nome può raggiungere l'assoluto. Nessuna parola umana può essere adatta a denominare Dio; nessuna tranne una, che è quella che non proviene dall'uomo ma da Dio stesso ed è l'unica adatta alla sua denominazione, la parola «Essere». Nel *Del divino nella natura* il Roveretano afferma:

«Noi crediamo che la rivelazione e la legittima tradizione di essa si trovasse compendiata nel nome tetragrammaton, che significa l'ESSERE ... Tra tutti i nomi di Dio quello solo di Jeova significando l'Essere sussistente separa affatto dal vero Dio tutte le creature, e quindi è il saldo fondamento del monoteismo ... Questo dunque è il nome incomunicabile, questo solo a Dio solo è proprio ... Quindi nello stesso tempo che questo nome fu rivelato a Mosè, esso fu circondato da un sacro mistero».¹⁴³

La rivelazione divina dell'Antico Testamento si compendia nel nome di Dio, l'Essere. Di Dio si può dire in senso proprio solo questo, che Egli è l'Essere. E questa non è una conquista della scienza umana, ma è, il frutto della rivelazione che Dio ha fatto a Mosé. Come dire che l'uomo, nonostante questa verità rivelata,

¹⁴² *Ibidem*, p. 128.

¹⁴³ A. ROSMINI, *Del divino nella natura*, Roma 1991, pp. 82-83.

può soltanto avere una idea-cognizione negativa di Dio, mancandogli l'esperienza. Per ora, con questo discorso ci dobbiamo fermare qui, sarà ampiamente ripreso nel quarto e nel quinto capitolo.

Tirando le fila di quando abbiamo detto in questo paragrafo, diciamo che, nel rilevare le diverse classificazioni delle diverse specie di predicazione, per Rosmini risulta fondamentale, al fine di non cadere in sterili ed insensate dispute, mettere in chiaro il senso dei termini linguistici usati e il modo di usarli. Ma ciò può non bastare, se l'argomentazione del discorso scientifico non rispetta le leggi logiche; è il caso di quelle argomentazioni che solo apparentemente «imitano la forma dell'argomentazione», il parlare sofistico.

11. *Il linguaggio sofistico*

Nel considerare il linguaggio apofantico; abbiamo visto come debba essere strutturato un linguaggio che voglia esprimere gli enti e il loro ordine ontologico. Ciò significa che si è affrontato il discorso dal punto di vista del suo essere vero (assertivo). Accanto a questo tipo di discorso e di linguaggio, come insegna Aristotele, c'è quello non apofantico, ossia falso.¹⁴⁴

Esiste un linguaggio che solo apparentemente riproduce argomentazioni vere. Queste argomentazioni sono quelle sofistiche. I sofismi sono argomentazioni apparenti che «imitano la forma dell'argomentazione, ma peccano in qualche parte essenziale di essa, niente di efficace o di vero concludono».¹⁴⁵ Rosmini distingue i sofismi in tre classi principali: quelli che hanno il loro fondamento nella falsità delle proposizioni che costituiscono le premesse del sillogismo; quelli che si fondano in un vizio inerente alla forma ideale del sillogismo; quelli la cui falsità risulta sia dal vizio dell'argomentazione che dall'intento della disputa. Iniziamo con la prima classe di sofismi.

Abbiamo visto che per il Roveretano il principio generale che permette di riconoscere una proposizione vera è l'identità che deve esserci tra predicato e soggetto. Ci sono proposizioni che in maniera molto evidente mostrano che al loro interno non c'è iden-

¹⁴⁴ ARISTOTELE, *De interpretatione*, 4, 16b, 33 e 17a, 3.

¹⁴⁵ A. ROSMINI, *Logica*, n. 710.

tità tra predicato e soggetto; altre invece questa mancata identità la celano profondamente in se stesse così da essere difficile riconoscerle come false. Sono proprio queste proposizioni ad ingannare l'uomo, perché hanno solo un'apparenza di verità. Queste apparenze ingannevoli, dice Rosmini, nascono da tre cause: «1^a o che la mente conosce solo confusamente il subietto, o 2^a che conosce confusamente il predicato, o 3^a che non identifica il predicato coll'intero subietto, ma con qualche sua parte».¹⁴⁶

Il Roveretano distingue diversi sofismi fondati su di una cognizione confusa del soggetto; e noi considereremo quelli che più hanno a che fare con ciò che è oggetto della nostra trattazione, tralasciando, o solo accennando, quelli di stretta natura logica.

Rosmini pone anzitutto come sofisma fondato sulla confusa conoscenza del soggetto, e quello del *mentitore*, già noto agli antichi: «Quando mentisco, e dico di mentire, allora o mentisco, o dico il vero?».¹⁴⁷ Rosmini scioglie il sofisma sbrigandosela con poche battute:

«egli è chiara l'improprietà di dire presente quello che non può essere che passato, perché è un assurdo il supporre che nello stesso tempo si mentisca e si dica di mentire. Restituendo dunque la proprietà ed esattezza del parlare la domanda si riduce: 'Quando dopo aver mentito dico di mentire, dico il vero o mentisco?'¹⁴⁸ ridotta così, non c'è più fallacia, né la difficoltà di rispondere, ché allora dico il vero».¹⁴⁹

A Rosmini sembra così tutto chiarito, ma in realtà a lui sfugge per intero tutta la problematica che si cela in proposizioni tipo quella del mentitore.

Proposizioni tipo quella del mentitore, che a Rosmini sembrava sciogliersi ricorrendo al principio di non contraddizione e facendo una distinzione di tempi (passato e presente) all'interno della proposizione, si rivelarono nel XX secolo come segnali indicanti l'impossibilità di costruire un linguaggio (sistema) completo sia dal punto di vista sintattico sia da quello semantico, mettendo così a nudo i limiti insiti in esso. Infatti il linguaggio, se viene spinto ai suoi limiti, a un certo punto dà luogo a propo-

¹⁴⁶ *Ibidem*, n. 711.

¹⁴⁷ *Ibidem*, n. 713.

¹⁴⁸ Rosmini si riferisce all'antico paradosso 'Io mento' formulato da Eubulide, filosofo della scuola megarica.

¹⁴⁹ A. ROSMINI, *Logica*, n. 713.

sizioni del tipo di quella del mentitore, ossia a proposizioni contraddittorie che non sono né vere né false, ovvero indecidibili. Ecco allora che in questo secolo si è fatta strada l'idea che una costruzione di un sistema filosofico avente una propria interna coerenza non è possibile, in quanto il linguaggio usato genera all'interno del sistema stesso proposizioni paradossali, tipo quella del mentitore, ossia proposizioni che si rivolgono a se stesse (proposizioni autoreferenziali) producendo contraddizioni, antinomie. Rosmini credeva che proposizioni tipo quella del mentitore si generassero da una mancata cognizione del soggetto; soltanto negli anni trenta di questo secolo, partendo dai due teoremi d'incompletezza di Kurt Gödel, si intuì che esse costituiscono invece il limite stesso del linguaggio (sia concettuale che logico-matematico) nella possibilità non solo di riprodurre la realtà (che sarebbe già pretendere troppo), ma di poter costruire un sistema formale abbastanza complesso privo di contraddizioni.

Il merito di Rosmini, pur non possedendo nemmeno l'idea di certe problematiche, fu quello di non cadere nella tentazione di concepire il linguaggio come mezzo idoneo ad esprimere adeguatamente ogni cosa. Abbiamo infatti più volte visto in precedenza, come nel caso dei nomi analogici, metaforici e proporzionali, i limiti che il linguaggio incontra nell'esprimere adeguatamente l'essere assoluto. Chi crede di poterlo esprimere adeguatamente, nella sola condizione naturale, dice Rosmini, cade nel sofisma dell'infinito non compreso:

«Ogni qual volta il filosofo vuol ragionare dell'essere infinito e assoluto non contenendosi ne' limiti di quella cognizione negativa che può averne, ma presumendo di comprenderlo, cioè di conoscerlo positivamente e totalmente, tesse di necessità de' sofismi, perché è obbligato d'attribuire a Dio quello che appartiene all'ente finito, non conoscendo di positivo, altro che questo, e movendo quindi il ragionamento da una cognizione erronea di Dio medesimo».¹⁵⁰

Questo sofisma è proprio di colui che si esprime riguardo a Dio attraverso un linguaggio antropomorfo; esso, dice Rosmini, è alla base dell'idolatria e persino dell'ateismo. Occorre, dal punto di vista del Roveretano, riconoscere l'ignoranza quando c'è, piuttosto che cadere in errori quando non si vuole riconoscerla. Il riconoscimento dei «limiti della umana ragione» e di quelli della

¹⁵⁰ *Ibidem*, n. 714.

«propria individuale ragione», non è ignoranza, ma «è parte dell'umana sapienza, è un riconoscimento lodevole e virtuoso d'una verità»¹⁵¹ (e a questo proposito Rosmini consiglia di leggere il *De docta ignorantia* di Cusano).¹⁵²

Sempre rimanendo ai sofismi che si fondano sulla conoscenza confusa del soggetto, Rosmini indica quello che sorge quando un soggetto indeterminato viene trattato come se fosse determinato («sofisma dell'indeterminato»). È anche il caso dei sofismi che si formano sul valore indeterminato dei vocaboli e dei concetti, quando si adoperano come se avessero un valore determinato:

«Tali sono quelli che si traggono dall'accrescere o dal diminuire a minuti gradi una data cosa composta, la quale non si sa quando cessi d'esistere, cioè quando perda la sua identità, perché non fu determinato dagli uomini che le imposero il nome».¹⁵³

Così un vocabolo, ad esempio «mucchio», designa una certa quantità soggetta a variazione; anche al decrescere di questa quantità si viene ad applicare lo stesso vocabolo. Ma fino a quando? Per il fatto che si è continuato a chiamare con lo stesso nome una quantità a mano a mano decrescente, si deve continuare a far ciò anche quando, di fatto, si ha a che fare con pochissimi elementi? Quando non si ravvisa più una certa quantità, anche il vocabolo perde la sua fissità così da dover essere cambiato. A nostro avviso, a Rosmini sfugge che sofismi di questo genere nascono per un limite intrinseco al linguaggio stesso. Questo limite consiste nel fatto che i termini linguistici, i segni vocali, sono tesi a fissare e a cristallizzare in cose distinte ciò che invece costituisce un unico processo, un *continuum*. In altri termini, un unico processo mediante l'attribuzione di nomi viene arbitrariamente frammentato in cose, o 'stati'. Le parole sono fisse mentre le cose sono in continuo mutamento.

Per quanto riguarda i sofismi «fondati nella cognizione confusa del predicato», «questi sono quelli che si fondano in una proposizione che assegna una causa non sua».¹⁵⁴ Ad esempio, quando si sostituiscono parole a cause. In questi casi la parola copre l'ignoranza della causa. Per spiegare:

¹⁵¹ *Ibidem*, n. 716.

¹⁵² *Ibidem*, n. 716, nota 40.

¹⁵³ *Ibidem*, n. 717.

¹⁵⁴ *Ibidem*, n. 718.

«perché battono i polsi, o perché la calamita trae il ferro, o perché il papavero concilia il sonno ... si proposero per cause spiegative di tali fenomeni la virtù pulsifica delle arterie, la magnetica della calamita, la saporifica del papavero ... Lo stesso è a dire di que' fisici, che dopo conosciuto il fatto dell'attrazione universale e le sue leggi affermano gratuitamente la causa di tali fenomeni essere una virtù attrattiva inerente ai corpi»,¹⁵⁵

Rosmini si mostra ben consapevole del pericolo insito nella fiducia nel linguaggio, che è quello di far credere che una cosa risulti spiegata indicando con un nome la causa, ossia facendo precedere l'azione da un soggetto che la compie mediante un nome. E così, ad esempio, per spiegare perché i corpi attraggono si viene a dire che hanno una «virtù attrattiva».

Ma è ora di passare ai sofismi che si fondano sul nesso difettoso tra predicato e soggetto (che appartengono anch'essi alla prima classe di sofismi, quelli della conoscenza confusa del soggetto). La verità di una proposizione, come si è visto, è data dall'identità tra predicato e soggetto; quando il predicato non si congiunge in tutto al soggetto nella sua unità, ma soltanto ad una parte non costituente la sua unità, allora si ha un difetto dal quale sorgono i sofismi detti «dell'accidente».¹⁵⁶ Dal punto di vista rosminiano, ogni volta che il predicato si identifica solamente con l'accidente di un soggetto, l'identificazione con l'unità totale dello stesso soggetto viene a mancare; ecco allora che la proposizione è erronea e l'argomentazione è mancante. Gli oratori cercano di ingannare gli uomini, ricorrendo proprio ad argomentazioni solo apparentemente corrette, complete. Rosmini anche in questo caso sottolinea il grande potere delle parole nel riuscire a sedurre gli uomini. Altri sofismi, prodotti dall'imperfezione del nesso tra soggetto e predicato, sono quelli che sorgono, quando si prendono per vere proposizioni popolari che, se prese in maniera rigorosa, si rivelano false. Così «i sofisti si giovano di quest'uso per rendere *ambigua* la proposizione prendendola talora in senso rigoroso nel quale è falsa, talora nel senso della comune intelligenza, nel quale è vera, e procacciando così al primo senso un'apparenza di verità».¹⁵⁷

¹⁵⁵ *Ibidem*, n. 724.

¹⁵⁶ *Ibidem*, n. 727.

¹⁵⁷ *Ibidem*, n. 731.

Veniamo ora a quella che Rosmini indica come «seconda classe di sofismi», quelli che si fondano «in un vizio inerente alla forma ideale del sillogismo». Affinché la «conclusione sia contenuta nel *tutto sillogistico*, e la minore la dimostri tale, è necessario che «il subietto, il predicato, il termine medio e i loro nessi conservino il loro significato in tutto il sillogismo».¹⁵⁸ Di qui tutti i vari sofismi derivanti dal modo improprio di usare il linguaggio. Ecco allora il sofisma «dell'equivocazione» e «dell'anfibologia». Quello dell'equivocazione nasce da vocaboli con più significati, i quali, per questo motivo, hanno significazione equivoca. Se invece una proposizione riceve più significati per ragione di sintassi, la quale ha, nei diversi linguaggi, diverse imperfezioni, tale proposizione è detta *anfibologica*. Da queste proposizioni derivano sofismi che si fondano sulle anfibologie.¹⁵⁹ Altri sofismi derivano poi dal significato dei vocaboli che cambia:

«1° Pel diverso accento con cui si pronunciano; 2° per la diversa quantità data alla sillaba; 3° pel raddoppiarsi o semplificarsi delle lettere; 4° per un suono largo o stretto dato a certe vocali; 5° per un'aspirazione omessa o interposta; 6° per un congiungimento di sillabe che vanno scritte divise, o per un proferir diviso di quelle che vanno unite; 7° per un'inflessione seria o ironica, o per un'omissione o interposizione di dittonghi, ed altri simili accidenti, secondo le qualità delle diverse lingue. Tutti i cangiamenti di significato che avvengono per tali cause a' vocaboli danno fondamento ad altrettanti sofismi di pronunziatione, e ad altrettanti giochi di parole».¹⁶⁰

Di qui è evidente come il linguaggio, in questo caso orale, prestandosi per sua natura a fraintendimenti, offre all'oratore varie possibilità di ingannare gli uomini con discorsi solo apparentemente veri. Ma anche il linguaggio traslato mediante metafore e sineddoci si presta a sofismi, in quanto moltiplica i significati delle parola, delle proposizione e dell'intero discorso. La regola che Rosmini pone nelle dispute e nelle questioni è quella di tradurre il parlare figurato in uno più proprio:

«ogni qual volta si presenta la questione involta in tali forme, conviene svestirla e ridurla a parole proprie, se s'ha motivo di dubitarne. E non solo

¹⁵⁸ *Ibidem*, n. 732.

¹⁵⁹ *Ibidem*, n. 733. A proposito dei sofismi che si fondano sulle anfibologie Rosmini riporta il seguente esempio: «quello che è di Cicerone è posseduto da Cicerone; ma questo libro è di Cicerone: dunque è posseduto da Cicerone» (*ibidem*).

¹⁶⁰ *Ibidem*, n. 734.

si devono usare parole proprie nel senso d'evitare i traslati, ma anche nel senso, che sieno parole esclusivamente istituite a significare i concetti che s'esprimono, e non altri, attenendosi all'uso comune».¹⁶¹

Sempre appartenente alla specie di sofismi che peccano contro la forma del sillogismo c'è quello della «petizione di principio» e del «circolo lineare». Si ha qui a che fare con un discorso che si morde la coda: in esso si assume la conclusione, che è quella che deve essere provata, a provare le premesse stesse. Così si assume come vero ciò che è in questione. Questo sofisma si dice «petizione, ossia richiesta di principio»:

«La distinzione tra sillogismo legittimo e quello che involge una petizione di principio si può esprimere più brevemente così: 'nel sillogismo legittimo la conclusione è implicitamente concessa da colui che concede le premesse, ma concessa come una conseguenza di esse; nel sillogismo vizioso si chiede che la conclusione sia concessa non come conseguenza delle premesse, ma come una premessa, o parte, o condizione delle premesse'». ¹⁶²

Si ricorre alla petizione di principio quando, afferma Rosmini, la proposizione che si vuole provare è falsa; se una proposizione è vera, non c'è difficoltà a provarla con un sillogismo legittimo.

Il «circolo lineare» si distingue dal «circolo solido», che è il quinto modo di argomentare secondo la materia che vedremo fra poco. Per rendersi meglio conto della differenza si può considerare l'immagine che ne dà Rosmini:

«nel circolo lineare la linea rientra precisamente a quello stesso punto ond'era partita, laddove nel circolo solido può rientrare in altro punto girando a guisa di spirale sopra un cilindro onde si può chiamare anche *cilindrica* questa maniera d'argomentare». ¹⁶³

La terza ed ultima classe di sofismi è quella che risulta non dal vizio dell'argomentazione ma dall'intento della disputa. Accade, dice Rosmini, che il disputatore può avere torto pur dopo aver argomentato correttamente giungendo a conclusioni vere. Ciò si verifica quando non si comprende la tesi dell'avversario, e quindi si viene a disputare su un terreno diverso da quello richiesto, oppure quando erroneamente si ritiene che l'avversario (o entram-

¹⁶¹ *Ibidem*, n. 735.

¹⁶² *Ibidem*, n. 741.

¹⁶³ *Ibidem*, n. 741, nota 43.

bi i contendenti) sostenga una posizione contraddittoria a quella che si sostiene, mentre invece, in fin dei conti, le due posizioni possono sussistere insieme. Nel primo caso, cioè quando si attribuisce all'avversario un'opinione che non tiene, nasce la fallacia detta della *Questione sbagliata*; nel secondo caso, cioè quando si crede falsamente che la tesi dell'avversario sia contraddittoria alla propria, nasce il sofisma dell'*Ignoranza dell'Elenco*.¹⁶⁴

Il linguaggio, abbiamo visto, è strumento atto a comunicare le proprie idee; ma a volte, nella disputa, gli uomini cercano di far prevalere le proprie lasciandosi trascinare dalle passioni; in questo caso subentra solo il desiderio di imporsi sull'altro e viene messo da parte l'amore per la verità. La sofistica è per l'appunto l'abuso dell'arte di far prevalere le proprie idee mediante ragioni ed argomenti.

12. *Dal pensare dialettico al pensare assoluto*

La sofistica si pone al di fuori dell'ambito del linguaggio apodittico, in quanto appartiene alla sfera del linguaggio non assertorio, del linguaggio che vuol far passare per vere conclusioni che lo sono soltanto in maniera apparente. Questo argomento ci introduce ai diversi modi di disputare.

Ora, l'arte dimostrativa, dice Rosmini, insegue tre scopi:

«1° quello di provare che una proposizione è vera; 2° quello di provare che una proposizione è falsa; 3° quello di difendere una proposizione impugnata».¹⁶⁵

Nel primo caso lo scopo è detto confermare ciò che si sostiene contro il dubbio posto dall'avversario; nel secondo caso lo scopo è quello di confutare l'affermazione dell'avversario; infine il terzo scopo è quello di difendere la propria tesi dalla negazione dell'avversario. Di qui, rispettivamente, si ottengono le tre arti speciali della Dialettica: l'Apodittica, l'Elentica e l'Apologetica. Queste tre arti, applicate alla disputa prendono la denominazione di Eristica. L'Eristica, propriamente viene definita da Rosmini come «l'arte del disputare e del contendere con ragioni ed argo-

¹⁶⁴ *Ibidem*, n. 746.

¹⁶⁵ *Ibidem*, n. 841.

menti': la Sofistica è l'abuso di quell'arte»,¹⁶⁶ ed essa in Grecia, fa notare il Roveretano, prese due direzioni false, quella degli «oratori sofistici» (Gorgia, Ippia e altri), e quella dei «dialettici sofistici» (come Protagora di Abdera).

Abbiamo detto che il linguaggio ha come suo fondamentale carattere quello di essere mezzo di comunicazione delle idee alla mente altrui. Nel fare ciò spesso si va incontro all'obiezione dell'avversario; ecco allora che il linguaggio disputatorio nella sua attività dimostrativa deve convincere l'avversario delle proprie contraddizioni; di qui l'Elenctica, ovvero «arte di confutare», come parte principale dell'Eristica.¹⁶⁷

Veniamo alla Dialettica che «secondo l'etimologia è l'arte di ragionare». ¹⁶⁸ Mentre in Aristotele la dialettica era intesa come arte di ragionare in maniera probabile, indicando come sillogismo dialettico quello che procede bene da un punto di vista formale ma che muove da premesse probabili¹⁶⁹ e quindi non necessarie, Platone, dice Rosmini, «prende la Dialettica in un senso più nobile». Egli, muovendo dal fatto che l'uomo sia quando ragiona su cose certe che su quelle probabili fa sempre uso di principi certi e necessari, i quali si riducono alle idee, «pose la Dialettica in cima a tutte le scienze, e la tramutò nell'Ontologia». ¹⁷⁰ Certo è che l'identificazione della dialettica con l'ontologia fu poi abbracciata in pieno da Hegel. Egli, pose l'Idea come «un primo logico e ontologico»: mediante il suo movimento dialettico, ossia uscendo e rientrando in se stessa, l'Idea produce tutte le cose, tutte le determinazioni. Dal punto di vista rosminiano, per quanto riguar-

¹⁶⁶ *Ibidem*, n. 842.

¹⁶⁷ L'Elenctica, dice Rosmini, si differenzia sia dall'Apodittica che dalla Dialettica: «1° che coll'Apodittica non si possono dimostrare i primi principi, coll'Elenctica si possono confermare contro chi li nega e ciò perché allora si trasportano in un ordine di riflessione superiore; 2° l'Apodittica usa della *dimostrazione*, cioè d'un sillogismo composto di premesse vere e retto di forme: l'Elenctica fa uso d'un sillogismo puramente formale, nel quale la forma è retta, ma le premesse, o una d'esse, è tolta dall'avversario, sia vera, o falsa; ché a convincerlo d'errore basta ch'egli l'accordi; 3° l'Elenctica suppone un avversario con cui si disputa, e che si vuol redarguire: l'Apodittica non ha bisogno d'avversario; ché si dimostra o semplicemente per istruire altrui della verità, o per esprimere a se stesso la connessione delle diverse verità» (*ibidem*, n. 845).

¹⁶⁸ *Ibidem*, n. 846.

¹⁶⁹ Aristotele definisce il probabile in questa maniera: «Fondati sull'opinione per contro sono gli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi e a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti ed illustri» (ARISTOTELE, *Topici*, I, 1, 100b, 20).

¹⁷⁰ A. ROSMINI, *Logica*, n. 847.

da Platone, nella Dialettica le idee non devono essere esse stesse l'oggetto della scienza, ma devono solo essere mezzo dei ragionamenti. Quindi nella sua Dialettica Platone, secondo Rosmini, non distinse, come doveva invece fare, le idee intese come mezzo per ragionare dalle idee intese come oggetto di ragionamento: nella Dialettica si deve usare le idee come strumento per ragionare.

Per quanto riguarda Hegel, Rosmini afferma che se per dialettica si intende il movimento del pensiero ordinato dalle sue proprie leggi nulla può produrre di reale, ma solo distinguere e produrre i vari enti di ragione.¹⁷¹ Ecco allora che per il Roveretano, la Dialettica «è universalmente l'arte di ragionare per via di vocaboli o d'altri segni, è la stessa Logica in quant'è vestita di vocaboli».¹⁷² La Dialettica allora è lo stesso linguaggio strutturato secondo i principi e le leggi della logica. La Dialettica è l'arte di ragionare e il ragionamento può dirsi dialettico se è ben condotto, se è retto; abbiamo visto che un ragionamento è retto se riproduce ed è conforme all'ordine intrinseco dell'essere. In questo senso il linguaggio dialettico è quel linguaggio apofantico strutturato secondo gli schemi e i principi che abbiamo visto in precedenza. Esso è inteso come ciò che è in grado di esprimere la verità, e non solo: permette di liberare il pensiero dagli errori.

Il linguaggio dialettico è propriamente linguaggio scientifico e, come tale, fornisce all'uomo una concezione della realtà sempre più estesa e profonda, accrescendo l'intelligibilità della realtà. La Dialettica è pensiero in movimento, è pensiero discorsivo in atto; essa è pensiero e parola, è 'pensiero parlante'. Come 'pensiero parlante' la Dialettica è linguaggio costruito, articolato secondo la logica del pensiero, quella logica che il filosofo ricava, riflettendo sull'ordine intrinseco dell'essere implicitamente contenuto nell'essenza originariamente intuita dall'uomo, e ricava anche ricorrendo alle percezioni sensibili. Si è visto che è proprio incorporando gli strumenti offerti dalla logica che il 'pensare dicente' dell'uomo può esprimere la realtà, e ciò avviene in quanto questa logica è ricavata dall'essenza dell'essere intuita, cosicché le leggi logiche sono conformi alle stesse leggi del reale in quanto la logica del pensiero riproduce, se ci è concesso di dire, la logica della realtà.

¹⁷¹ Nel periodo più maturo del suo pensiero, quello della *Teosofia*, Rosmini costruirà la sua dialettica in continua polemica con quella hegeliana.

¹⁷² A. ROSMINI, *Logica*, n. 848.

È su questa base che mediante il linguaggio dialettico, dice Rosmini nella parte della *Teosofia* riguardante la *Dialettica*, che «l'uomo va scoprendo la verità di se stesso nell'eterno specchio dell'essere – ché così si può chiamare l'idea – con replicati sguardi successivi».¹⁷³ Ora però la Dialettica ha un suo limitato raggio d'azione, perché è quel ragionamento che dall'essere ideale intuito discende al reale finito della percezione e, nella riflessione, si eleva dall'essere ideale e dalla percezione all'Essere assoluto;¹⁷⁴ nel fare ciò, il ragionamento dialettico si accorge di certe antinomie sollevate dal pensare comune, e tenta così di superarle, ma senza risultato.

Il modo di pensare dialettico si pone al di sopra di quello comune. Il pensare comune è quello che gli uomini usano fin tanto che non si accorgono che il limite e l'elemento soggettivo racchiusi in esso conducono alle antinomie. Il pensare dialettico è quello che tenta di superare queste antinomie senza però riuscirci. Il pensare e il dire dialettico devono così lasciare spazio a quello che Rosmini chiama «pensare assoluto»,¹⁷⁵ che dal Roveretano viene posto al vertice del pensiero umano, perché è in grado di conciliare tutte quelle antinomie sollevate dal pensare comune e lasciate irrisolte dai pur notevoli sforzi del pensare dialettico. Il linguaggio scientifico più elevato è allora quello che si pone in servizio del pensare assoluto. Occorre comunque dire che la struttura del linguaggio dialettico, come anche quella del pensare assoluto, rimane sempre la stessa, nel senso che gli schemi paradigmatici e quindi le leggi logiche sono sempre le stesse.¹⁷⁶

Il pensare comune giunge solo a verità parziali, sia perché riguarda cose finite sia perché percepisce e concepisce le cose in un modo finito e unilaterale. Già il pensiero comune si accorge del sorgere di certe antinomie senza però badarci troppo, preferendo invece chiudersi su posizioni dogmatiche. È con il sopraggiungere del pensiero dialettico che queste antinomie emergono prepotentemente. Di qui il pensiero e la parola dell'uomo, nel tentativo di venirne a capo, operano tutta una serie di distinzioni e, in corrispondenza ad esse, di soluzioni. «Questa è la ragione

¹⁷³ A. ROSMINI, *Teosofia. Dialettica*, V, cap. XLI.

¹⁷⁴ *Ibidem*, cap. XXXV.

¹⁷⁵ A. ROSMINI, *Logica*, n. 36.

¹⁷⁶ A questo riguardo, si veda A. ROSMINI, *Logica*, n. 54-56.

dell'infinita sottigliezze della scolastica».¹⁷⁷ La dialettica kantiana, operando un rovesciamento di prospettiva gnoseologica, trasferisce le antinomie dalla realtà nello spirito. Anche Hegel tentò di superarle, illudendosi di farlo elevandosi al pensare assoluto. Ma, di fatto, quello che egli pensava che fosse un pensare assoluto per Rosmini rimase dialettico; il risultato fu solo quello di trasferire le antinomie nell'Assoluto.

Il pensare assoluto in Rosmini è quello teosofico, che ha per oggetto l'essenza dell'essere originariamente intuìta dall'uomo. Esso si distingue in tre discipline scientifiche intimamente collegate: l'Ontologia, che è scienza che considera l'essere nella sua universalità e astrattezza in modo tale da individuare le leggi stesse dell'essere valide per ogni ente, sia esso finito che infinito; la Cosmologia, che ha per oggetto l'essere sussistente finito e la Teologia razionale, avente per oggetto l'essere sussistente infinito, Dio.¹⁷⁸ Il linguaggio scientifico di questo «pensiero assoluto» è quello strutturato dagli elementi paradigmatici e dalle leggi logiche che abbiamo visto in precedenza. Valgono il modo di argomentare secondo la materia detto «circolo solido» o «regresso», che è alla base delle diverse parti della filosofia e dell'ontologia stessa, e vale il modo di argomentare detto «integrazione», sulla base del quale è possibile giungere alla concezione ideale-negativa di Dio, che costituisce la base per costruire tutta la teologia razionale.

Possiamo allora dire che il linguaggio scientifico-apofantico ha nel «pensare teosofico» il suo momento di maggior elevatezza, ma anche che con esso è il sapere stesso ad essere il sapere più elevato, al quale l'uomo, nella sua condizione naturale, può innalzarsi, in quanto esso ha l'essenza dell'essere, le sue forme e le sue condizioni come oggetto. Si dirà che l'uomo non può avere una cognizione positiva di Dio; pertanto il suo conoscere riceve una seria limitazione, dato che il conoscere è tale se è costruito anche attraverso la percezione sensibile, l'esperienza. Ma è così solo in parte; per Rosmini il linguaggio teologico, pur svolgendosi e costruendo le sue proposizioni sulla base della sola cognizione ideal-negativa di Dio, mantiene la sua legittimità di essere scientifico. Ciò equivale a dire che è possibile costruire una teologia razionale avente valore di scienza.

¹⁷⁷ A. ROSMINI, *Teosofia. Dialettica*, V, cap. XLVIII.

¹⁷⁸ *Ibidem*, *Proemio*, n. 34-40.

Ora però, come si è visto, è proprio sulla base della percezione che i vocaboli acquistano significato e valore; ma come è possibile che il linguaggio, non costruendosi attraverso l'esperienza, e quindi le percezioni possano ugualmente esprimere qualcosa intorno a Dio?

13. *Il discorso argomentativo secondo «integrazione» e secondo «regresso». Fondamento ontologico del linguaggio scientifico*

L'uomo che esprime la verità non riflette e non ordina le sue proposizioni arbitrariamente, ma segue le direttive dell'essere. L'argomentazione corretta, non sofistica, si svolge in aderenza all'ordine intrinseco dell'essere. Conoscendo l'ordine dell'essere e le sue forme (e ciò, come si è visto, è possibile riflettendo sull'essere originariamente intuito e ricorrendo alle percezioni sensibili), l'uomo dà struttura e ordine al suo dire: la stessa struttura del discorso sillogistico non è che un aderire della mente a ciò che già esiste e che quindi precede ogni suo discorso sull'essere, l'ordine intrinseco dell'essere. Ecco allora che, sempre sull'ordine intrinseco dell'essere, prendono forma e valore i cinque modi di argomentazione secondo la materia: addizione, sottrazione, proporzione, integrazione, regresso o circolo solido.¹⁷⁹

Abbiamo visto che l'argomentazione ha un'unica forma universale, che è poi quella del sillogismo. Ma la materia di questa unica forma varia, perché è data dalle proposizioni e quindi dalle varie idee e dalle varie realtà aventi, tra loro, diverse relazioni e nessi. Da ciò, per la varietà della materia, assume una certa varietà anche il ragionamento. Grazie alla materia il pensiero e il dire dell'uomo sono estremamente vari; ed è sempre grazie alla materia dell'argomentazione che il 'pensiero dicente' dell'uomo mantiene la realtà come corrispettivo, senza rimanere chiuso in se stesso su uno spazio meramente formale. I cinque modi di argomentare secondo la materia costituiscono gli schemi fissi di ogni procedimento logico e linguistico del ragionamento. Il linguaggio, con il suo sistema di segni, costituisce così il veicolo dei modi di argomentare.

¹⁷⁹ Sui cinque modi interiori di argomentare secondo la materia si veda M.L. Facco, *Metafisica, logica, matematica. Leibniz, Boole, Rosmini*, Venezia 1997.

Ai fini del nostro discorso, di questi cinque modi di argomentare, quelli che c'interessano sono l'«integrazione» e il «circolo solido» o «regresso». Grazie all'integrazione è possibile costruire proposizioni, e quindi cognizioni, anche di ciò che non cade sotto l'esperienza «per la ragione, che la cognita non potrebbe esistere, come pur esiste, senza quell'altra incognita». Questa argomentazione si fonda sull'ordine intrinseco dell'essere, il cui principio universale dice: «la mente umana non può concepire nulla, che sia opposto all'ordine intrinseco dell'essere». «Ma s'opponne all'ordine dell'essere che esista questa cosa (di cui ho esperienza) senza quest'altra (di cui non ho esperienza)».¹⁸⁰

Seguendo l'ordine intrinseco dell'essere, è possibile risalire conoscitivamente alle cose soprasensibili di cui non è possibile, nella semplice condizione naturale, fare esperienza. Ecco allora che si dà un caso in cui il linguaggio scientifico può esprimere il vero anche senza fondarsi direttamente sull'esperienza. Ma in precedenza non avevamo forse detto che il linguaggio scientifico acquista significato in relazione all'esperienza, ossia a ciò che modifica sensibilmente l'uomo? Tutto ciò rimane vero e la cosa si chiarisce prendendo in considerazione la distinzione rosminiana tra cognizione (idea) positiva e cognizione (idea) negativa. Il linguaggio scientifico esprime una cognizione positiva, quando esso si costruisce attraverso l'esperienza, mediante le modificazioni del sentimento fondamentale dell'uomo (sensazioni). Quando non è possibile attingere dall'esperienza, il linguaggio scientifico può solo esprimere cognizioni negative; con questo non viene però a cessare la sua validità e sensatezza in quanto, anche senza l'esperienza, mantiene il suo corrispettivo con la realtà ontologico-metafisica. Questo corrispettivo è espresso ricorrendo al modo d'argomentare detto «integrazione», che si fonda sull'ordine intrinseco dell'essere, dal quale risulta contraddittorio che esista qualcosa di cui è possibile avere esperienza senza quest'altra cosa di cui non è possibile fare esperienza.

Anche nel caso delle cognizioni negative si è sicuri che al linguaggio non viene a mancare il suo corrispettivo ontologico grazie alla conoscenza dell'ordine intrinseco dell'essere. Cosicché, riguardo a Dio, l'uomo può avere solo cognizione «ideale-negativa», dato che nella semplice condizione naturale non è possibile

¹⁸⁰ A. ROSMINI, *Teosofia*, n. 481.

averne percezione e quindi esperienza; mantiene invece la sua validità scientifica quel linguaggio che, sulla base dell'argomentare integrativo, esprime qualcosa affermandone l'esistenza. Nell'*Antropologia soprannaturale* Rosmini afferma che:

«l'integrazione è come una facoltà indovina: essa slancia la mente a nuovi oggetti non mai percepiti, e non potendone conoscere la natura, ne mostra però la necessità. Cioè dalla cognizione dell'effetto ella conchiude alla causa, di cui non ebbero neppur indizio ancora i sensi: ella va fino alla causa prima, dal relativo va all'assoluto, e *scopre Dio*. Ma questa facoltà divinatrice non può produrre però, come abbiamo veduto, se non *idee negative*: essa è fonte della teologia naturale».¹⁸¹

Queste idee negative costituiscono un concetto di Dio tale da essere sufficiente ad indurre l'uomo a credere alla reale sussistenza di Dio; ma queste idee – mette in guardia Rosmini – sono tutt'altra cosa dalla realtà di Dio: ne sono la prova, ma l'essere assoluto ci rimane sconosciuto:

«noi non lo percepiamo: il concetto adunque di Dio non è che un suo segno, un suo indizio: tale è la natura della cognizione negativa: in una parola è il *nome* di Dio, quel nome che nelle divine Scritture si suole sempre prendere per Dio stesso; perocché veramente ciò che a noi in questa vita è di Dio palese non è che questo nome intellettuale di cui parliamo, e non ancora Dio stesso».¹⁸²

L'essere per sé sussistente rimane velato di mistero, l'uomo può solo elaborarne un concetto facendone corrispondere un nome formato da un insieme di idee, cosicché, mancando il riferimento al contenuto sensibile, il concetto che può avere di Dio è solo ideale, non potendo uscire dall'essere ideale. La teologia naturale si fonda su questo concetto di Dio di natura ideale-negativa e tutte le sue proposizioni scaturiscono dall'analisi di tale concetto. La validità del linguaggio teologico è garantita dalla conoscenza dell'ordine intrinseco dell'essere su cui si basa quel modo d'argomentare che Rosmini denomina «integrazione».

Il quinto modo interiore di argomentare è detto «regresso», che è il movimento «con cui procede l'ontologia, ed è supposto da tutte le parti della Filosofia».¹⁸³ Qui il modo di procedere del

¹⁸¹ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, p. 56.

¹⁸² *Ibidem*, pp. 47-48.

¹⁸³ A. ROSMINI, *Logica*, n. 702. Rosmini così descrive il movimento della mente umana nel modo di procedere detto «circolo solido»: «passare alla *cognizione attuale* del

pensiero «vestito di vocaboli» è virtuosamente circolare, e consiste nel passare dalla conoscenza attuale del particolare per mezzo dell'applicazione dell'essere ideale ai dati dell'esperienza sensibile (percezione intellettuale) e ritornare da questa cognizione del particolare all'essere indeterminato, che così riceve una determinazione e, con ciò, una esplicazione di qualcosa che virtualmente conteneva. In questo movimento il pensiero non rimane su un piano astratto, ma si nutre dei contenuti del reale:

«Le percezioni ... non si possono avere se non s'abbia l'essere, e all'essere non si può riflettere se non s'abbiano le percezioni; c'è una specie di circolo in cui s'avvolge tutta l'Ideologia, e il medesimo circolo dicasi di tutte le scienze filosofiche, cioè di tutte quelle che cercano l'ultime ragioni».¹⁸⁴

E, questo, non è un circolo vizioso, bensì un circolo virtuoso, nel senso che è un movimento circolare che, a spirale, sale, comportando una progressiva determinazione dell'essere indeterminatissimo: le cognizioni altro non sono che l'essere indeterminato che si determina attraverso la sua applicazione ai contenuti sensibili.

Questo movimento del pensiero è accompagnato dai segni sensibili del linguaggio, mediante i quali l'uomo fissa le sue cognizioni e ne fa uso nell'attività di affermazione dei reali che cadono sotto il suo sentimento. Inoltre il linguaggio costituisce la «ragion sufficiente» della formazione degli astratti, completa le percezioni, richiama le idee, permette lo svolgersi della riflessione. Con ciò si vuole ribadire il ruolo fondamentale che esso svolge nella scoperta dei termini virtualmente contenuti nell'essere indeterminato.

Nell'affermare qualcosa l'uomo giudica, attribuisce linguisticamente l'«È» al sensibile, costruendo così una proposizione affermatrice l'identità dell'essere con la cosa affermata; ad esempio, questo albero «È», esiste. In questo senso è l'uomo che, percependo e denominando l'albero, lo fa esistente, reale. Con ciò non si vuole dire che l'albero non esiste già al di fuori della percezione umana, perché, se così fosse varrebbe l'*esse est percipi* di Berkeley («nessun oggetto senza soggetto») e quindi l'idealismo, ossia la negazione del reale. Come si è già osservato in precedenza, vale

particolare mediante la notizia virtuale del tutto; e ritornare dall'attuale cognizione del particolare alla notizia attuale, cioè con qualche grado d'attualità, del tutto medesimo» (*ibidem*, n. 701).

¹⁸⁴ *Ibidem*, n. 702.

la pena di ribadire che per Rosmini, ad esempio, l'albero già esiste in relazione a Dio che lo ha creato, ma poi l'uomo, con il percepirlo ed affermarlo, attribuendogli l'essere, lo fa ri-diventare esistente. Allora l'albero in primo luogo esiste in relazione a Dio, che attraverso la sua Parola (come del resto tutto l'universo) lo ha creato, ed esiste in relazione all'uomo, che, in analogia con il Creatore, sempre linguisticamente lo afferma nella sua realtà. I successivi passi del pensiero speculativo dell'uomo sono caratterizzati dal movimento riflessivo del suo 'pensiero dicente' mediante l'analisi e la sintesi delle idee e la costruzione di proposizioni secondo i criteri e i principi che abbiamo esposto in precedenza.

Nel suo movimento circolare il linguaggio esprime idee positive, in quanto si svolge sull'esperienza. L'aderenza del conoscere 'circolare' all'essere è garantita dalla stessa circolarità delle forme dell'essere, come dire che il 'circolo solido' ha una consistenza ontologica prima ancora che gnoseologica. E questo è da tenere bene in mente al fine di comprendere l'idoneità dell'umano linguaggio ad esprimere la verità. Nel movimento circolare il linguaggio esprime proposizioni vere, venendo così ad esplicitare di volta in volta l'ordine e i nessi dei termini virtualmente contenuti nell'essere indeterminato e universale.

Il momento fondamentale da cui l'argomentare circolare non può prescindere è l'esperienza; ma dire che il linguaggio si fonda sull'esperienza non significa ricondurlo interamente alla sfera naturale, in quanto esso ha la sua più profonda radice nell'essere ideale, ossia in qualcosa che trascende il soggetto umano e la sua esperienza. La fonte del linguaggio deriva da quella luce di verità (l'essere ideale) donata da Dio all'uomo. E che altro è questo essere che pone in atto l'intelligenza umana se non un astratto della Parola eterna di Dio? È per questo che l'essere, che è presente alla mente umana, contiene virtualmente tutte le possibili parole; infatti, tutto ciò che diciamo lo diciamo in termini di essere, ogni parola è parola dell'essere. Tutto questo discorso è da Rosmini condotto in termini filosofici, nel senso che esso è frutto e conquista dell'umana ragione e non è accettato acriticamente per fede. Infatti, è per via logica e argomentativa che il Roveretano ricava che l'essere presente alla mente dell'uomo deriva da Dio.

La parola ha il suo fondamento nell'essere inteso; essa si carica di significato in relazione alla percezione e alla cognizione (idea) della cosa, e attraverso quel modo di conoscere che Rosmini

denomina «circolo solido» si viene ulteriormente ad arricchire il quadro relativo alla problematica della parola considerata come espressione di verità.

In questo capitolo abbiamo visto che il linguaggio scientifico è linguaggio apofantico-assertorio nel senso che, dal punto di vista rosminiano, esso deve essere idoneo ad esprimere la verità, ossia ad esprimere e quindi attualizzare i termini virtualmente contenuti nell'essere indeterminato e universale. Per fare ciò, il linguaggio deve la sua struttura alla logica: da essa riceve le regole, le leggi e gli schemi paradigmatici, nonché il modo in cui deve svolgersi, affinché riesca nell'impresa di esprimere la verità. Tra le leggi fondamentali che si devono rispettare nella costruzione delle proposizioni e quindi delle asserzioni, ci sono i supremi principi del ragionamento (ricordiamo che Rosmini distingue un primo e un second'ordine di principi razionali), i quali costituiscono le proposizioni universalissime-paradigmatiche entro le quali si deve svolgere ogni discorso umano, ammesso che questo voglia essere vero. Tra essi quello d'identità («quello che è, è») costituisce la regola universale e suprema che consente di conoscere la verità o falsità di tutte le proposizioni: «quei giudizi sono veraci, ne' quali tra il subietto e il predicato passa quella maniera d'identità che si afferma».¹⁸⁵ Di qui Rosmini passa all'analisi delle diverse identità che si trovano nelle proposizioni al fine di avere a disposizione le condizioni formali della verità delle proposizioni. In questo modo egli codifica formalmente il linguaggio apofantico secondo le varie specie d'identità che abbiamo visto in precedenza. Formalizzazione che avviene non in modo avulso dalla realtà, in quanto essa viene realizzata in corrispondenza alla dimensione ontologico-metafisica. E ciò per il Roveretano è possibile solo muovendo dall'essere intuito e dalla percezione dei reali.

Abbiamo poi visto che il linguaggio scientifico è linguaggio definitorio, dal quale deriva quel modo di procedere detto argomentazione, la cui unica forma è quella sillogistica, anch'essa radicata sulla struttura stessa dell'essere, ossia sull'ordine intrinseco dell'essere virtualmente contenuto nell'essenza dell'essere originariamente intuita dall'uomo. Da ciò deriva l'intimo legame del dire umano con l'essere, e la conseguente idoneità del linguaggio ad essere strumento adeguato ad esprimere la verità.

¹⁸⁵ *Ibidem*, n. 352.

Origini del linguaggio

1. *Presentazione delle tesi rosminiane sull'origine del linguaggio*

In quanto aperto alla verità, in quanto informato dall'essere ideale, l'uomo è fornito di parola, di linguaggio, di uno strumento idoneo allo sviluppo delle sue facoltà, come quella intellettiva e quella morale. Ma il linguaggio è concepito dal Roveretano anche come mezzo per esprimere la verità. E che cosa significa per l'uomo esprimere la verità? Vuol dire esprimere, mediante un sistema di segni, dietro l'attività riflessiva (anch'essa supportata dal linguaggio), ciò che è implicitamente contenuto nell'essere universale e indeterminato; il linguaggio diventa così il mezzo attraverso il quale possono essere espressi, svelati, i termini virtualmente contenuti nell'essere universale. Anzi, per essere più precisi, il linguaggio è fatto da Rosmini partecipe dell'attività conoscitiva dell'uomo.

È Dio che di sua libera volontà ha voluto creare l'uomo come ente intelligente; da questo punto di vista Egli lo ha posto nelle condizioni di poter parlare. Ma affinché l'uomo sia un 'dicente' risulta sufficiente la sua struttura ontologica? Ossia, nel suo *status* ontologico, l'uomo è in grado di inventare da sé il linguaggio? Oppure gli è stato necessario un ulteriore intervento divino che gli abbia fornito i mezzi utili alla costruzione e allo sviluppo del linguaggio?

Nel rispondere alla domanda relativa all'origine del linguaggio il Roveretano non è sempre rimasto fedele ad una stessa tesi. Nel 1817, come si legge nell'*Epistolario completo*, il giovane Rosmini è incline all'origine naturale del linguaggio.¹ Qui risulta

¹ In una lettera a Cesare Baldinotti Rosmini accenna al fatto che «la natura formi le lingue» (si veda A. ROSMINI, *Epistolario completo*, I, Casale 1887, pp. 257-258).

evidente l'influenza da lui subita da Condillac, il quale, nell'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), per spiegare l'origine della lingua esclude ogni ricorso a ipotesi metafisiche e teologiche, perché non crede che basti «per un filosofo dire che una cosa è stata fatta in modi straordinari; al contrario, egli deve spiegare come questa cosa avrebbe potuto essere fatta con mezzi naturali». ² Il Roveretano abbandonerà presto questa posizione; successivamente, egli ammetterà principalmente due tesi che non mostreranno di escludersi ma di porsi su un piano di continuità.

Nella prima tesi Rosmini sostiene l'origine divina del linguaggio. Questa posizione è da lui sostenuta sin dal 1819, ³ e forse prima, quando in *Sulla formazione delle lingue*, influenzato dai tradizionalisti francesi, ⁴ spiega l'origine del linguaggio ricorrendo a Dio. Dio ha rivelato all'uomo alcune idee astratte e il loro uso, senza le quali l'uomo, per i motivi che vedremo, non sarebbe mai riuscito a sviluppare un adeguato sistema di segni. Il Roveretano sosterrà poi questa tesi soprattutto nella *Teodicea* e farà ad essa riferimento nel *Nuovo saggio* e nell'*Antropologia soprannaturale*. In queste opere egli chiarirà che l'intervento di Dio è consistito nel dare all'uomo alcuni astratti e i primi insegnamenti, dai quali egli avrebbe poi sviluppato con le proprie capacità un linguaggio complesso.

La seconda tesi è svolta nella *Psicologia*, dove Rosmini è propenso a dare maggior peso alle possibilità dell'uomo di essersi prodotto da solo il linguaggio. In quest'opera egli è incline alla «possibilità metafisica» che l'uomo sia stato in grado di elaborare autonomamente un proprio «sistema di segni», un proprio linguaggio. Ma anche questa tesi continua in qualche modo a fondarsi su Dio, in quanto la sapienza divina, nel creare l'uomo, ha fatto in modo di dotarlo di tutto il necessario affinché fosse in grado di realizzare da sé tale 'impresa'.

² E.B. CONDILLAC, *Saggio sull'origine della conoscenza umana*, in *Opere*, trad. it. Torino 1976, p. 208.

³ Cfr. A. ROSMINI, *Cenni sulla lingua primitiva*, in A. ROSMINI, *Letteratura e arti belle*, a cura di P. PEREZ, II, Bertolotti Intra 1873, pp. 217-221.

⁴ Qui per *tradizionalista* si intende una certa concezione sull'origine del linguaggio e non il sistema filosofico. A proposito dell'influsso dei tradizionalisti sulla concezione rosminiana dell'origine della lingua, K.H. Menke è del parere che la teoria elaborata da Rosmini nel 1819, «benché risenta degli influssi tradizionalisti, non prende tuttavia posizione a favore di un puro soprannaturalismo» (K.H. MENKE, *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini*, trad. it., *Ragione e rivelazione in Rosmini*, Brescia 1997, p. 152).

2. Origine divina del linguaggio

Vediamo più da vicino la prima tesi, quella che attribuisce direttamente a Dio l'origine del linguaggio. Nel *Trattatello sulla formazione delle lingue* (forse precedente al 1819) Rosmini, opponendosi al Bonald che poneva di origine divina sia la parola che la scrittura:

«sostiene la tesi che la lingua fosse formata in parte da Dio e in parte dall'uomo. Dio avrebbe donato i termini generalissimi, indicanti quindi cose sommamente intellettuali ed astratte; questi termini poi sarebbero stati adoperati dall'uomo per fare delle particolarizzazioni e dare a queste dei nomi; ossia l'uomo avrebbe applicato le voci generali, ricevute da Dio, a significare oggetti particolari e concreti. Su questi due elementi della lingua primitiva, che esprimeva le cose più astratte e le più sensibili, l'opera del tempo avrebbe fatto il resto».⁵

Egli propende subito per la partecipazione attiva dell'uomo nella formazione del linguaggio.⁶ Il Roveretano mostra di aderire solo in parte alla tesi tradizionalista (di Lamennais, De Bonald, De Maistre), la quale pone solo in Dio l'origine del linguaggio. Che l'origine della lingua sia in parte divina e in parte umana, Rosmini lo chiarisce nelle *Conghietture sull'origine della lingua*:⁷

«La lingua – dice Rosmini – nacque immediatamente con un discorso di Dio all'uomo. Dio fu dunque il primo a parlare e l'uomo il secondo, sicché la lingua umana fu preceduta dalla divina. Sembra poi che Dio, rappresentato da un angelo ... non facesse ad Adamo che un racconto della creazione, forse identico, almeno sostanzialmente, al primo capito del Genesi. Secondo questo racconto i primi nomi dati da Dio rappresentavano cose sensibili, in quanto le cinque grandi parti dell'universo, *luce, tenebre,*

⁵ *La vita di Antonio Rosmini*, scritta da un sacerdote dell'Istituto di Carità riveduta ed aggiornata dal Pof. Guido Rossi, Rovereto 1959, I, p. 169.

⁶ «Sul terreno dei tradizionalisti si è mosso anche il Rosmini, ma con un tradizionalismo che possiamo chiamare temperato, perché ritiene ... che Dio nel colloquio col primo uomo abbia solo dato i semi e le regole del linguaggio, lasciandone poi a lui lo svolgimento con l'inventare i nomi convenienti all'essenza delle cose» (*ibidem*, pp. 173-174).

⁷ «In uno dei primi fogli è segnata la data, Milano, 17 agosto 1827; ma noi crediamo che questa data sia stata aggiunta allora al manoscritto – il Rosmini era solito riprendere o riesaminare studi interrotti o incompiuti – perché lo stile ci sembra quello del Rosmini di questi anni, in cui ... scriveva di «aver delineato in testa una grande opera sulla lingua» e della quale poi avrebbero quindi fatto parte queste *Conghietture*» (*ibidem*, I, p. 170, nota 104).

firmamento, arida, conragazioni d'acque (che sono cose più generali, astratte, intellettuali) furono da lui chiamate giorno, notte, cielo, terra, mare (che sono cose più particolari, sensibili). Ciascuna parte venne così ad avere un doppio nome, l'uno indicante la materia (ciò che Dio connotò), l'altro la forma (il nome che Dio stesso impose); e le forme furono espresse con parole, che sembra anche probabile fossero tutti i suoni vocali, elementi di ogni articolato discorso, e che messi insieme formano il nome ineffabile di Dio, IEIUA, che riunisce in sé tutti quei pregi, di cui le diverse parti dell'universo partecipavano. Si avrebbe così le seguenti coppie di parole:

luce	giorno	<i>o</i>
tenebre	notte	<i>u</i>
firmamento	cielo	<i>i</i>
arida	terra	<i>a</i>
congregazioni d'acque	mare	<i>e</i> . ⁸

Dio ha creato tutte le cose attraverso la sua Parola; ogni parte fondamentale del creato corrisponde ad una vocale, la quale, insieme alle altre corrispondenti anche esse ad una parte dell'universo, concorre a comporre il nome di Dio, IEIUA. In proposito Karl-Heinz Menke afferma:

«È significativo, in questa teoria, il tentativo di spiegare la creazione attraverso la parola e di ricondurre la rivelazione originaria alla rivelazione naturale (trasmessa nell'atto creativo), invece che a quella soprannaturale (storica, particolare). A differenza di quanto sostengono gli altri tradizionalisti, secondo Rosmini l'uomo giunge a conoscere la verità non solo là dove gli viene comunicata, nella maniera più pura possibile, una lingua rivelatagli originariamente da Dio, ma anche 'da se stesso', cioè in base alla propria capacità naturale di sviluppare in senso discendente, dal generale al particolare, gli 'abstractissima' ricevuti attraverso una rivelazione originaria».⁹

Sempre nelle *Conghietture* Rosmini spiega che Dio:

«comunicando all'uomo quei cinque nomi, gli insegnò a fare delle astrazioni, cioè ad osservare le qualità o forme delle cose separatamente dalle cose medesime; e di conseguenza gli insegnò anche ad imporre i nomi alle varie cose, nomi che corrispondono agli *aggettivi sostantivi* delle nostre lingue moderne, cioè segni vocali indicanti un oggetto individuo, mediante quella qualità che maggiormente fermava l'attenzione, perché colpiva di più i sensi».¹⁰

Dio comunicò all'uomo i primi elementi del linguaggio e con essi gli insegnò ad operare le prime astrazioni e ad imporre i

⁸ *Ibidem*, p. 170.

⁹ K.H. MENKE, *Ragione e rivelazione in Rosmini*, p. 153.

¹⁰ *La vita di Antonio Rosmini*, I, p. 171.

nomi. Questa posizione espressa da Rosmini in questi primi abbozzi di opere sarà mantenuta, nelle sue linee essenziali, anche negli scritti più maturi. Sarà in tale direzione che egli svilupperà le sue idee sull'origine del linguaggio.

Ma qual è la ragione per la quale il Roveretano ha ritenuto che il linguaggio, almeno nei suoi primi elementi, fosse di origine divina? Perché l'uomo non si è trovato nelle giuste condizioni di inventare da solo il linguaggio visto che, è stato creato come ente intelligente? A Rosmini si presentava il problema della primitiva formazione degli astratti. E qui entrano in gioco le limitazioni dell'umana ragione. L'uomo, pur intuendo la verità (e la verità da lui intuita è l'essere come puro astratto e non l'essere sussistente), si trova limitato dalle sue possibilità conoscitive; è evidente che per Rosmini questa limitazione dipende della sua stessa struttura ontologica che è pur sempre quella di un ente reale finito, per cui anche la sua intelligenza si trova ad essere limitata.¹¹ Queste limitazioni sono trattate dal Roveretano già nel 1827 nel saggio *Sui confini dell'umana ragione ne' giudizi intorno alla divina Provvidenza*, incluso poi nella *Teodicea*. Tra le diverse limitazioni Rosmini include quella relativa al fatto che l'uomo «non potea dare a se stesso il linguaggio».¹² A questa limitazione egli viene condotto da un'altra limitazione dell'umana ragione, quella di non essere in grado di formare gli astratti senza ricorrere a dei segni, ossia senza dei vocaboli. A questo proposito abbiamo infatti visto che Rosmini nel *Nuovo saggio* afferma che il linguaggio è la ragione sufficiente della formazione degli astratti. Vediamo allora di analizzare il collegamento che il Roveretano stabilisce tra la origine delle prime idee astratte e l'origine del linguaggio.

Per una limitazione dell'umano conoscere «La mente nostra ... non poteva pigliare movimento se non dalla percezione degli esseri sussistenti, oppure de' segni de' medesimi»,¹³ «ma senza i segni

¹¹ «La creatura umana appartiene al genere delle intelligenze; ma si trova in essa una speciale limitazione. Anch'essa ha l'essere per mezzo conoscitivo; dacché non può darsi nessun ente, che intenda per altro mezzo, perché sarebbe assurdo che si desse cognizione senza ciò che forma l'essenza della cognizione. Ma l'essere ideale nello spirito umano si trova per natura in uno stato il più indeterminato, giacché l'uomo non vede in esso nessuna determinazione di cosa veruna senza l'aiuto delle sensazioni. Di maniera che questa luce che irraggia lo spirito dell'uomo gli risplende nel modo più tenue e remoto che dir si possa, sicché affissandosi in essa senza aiuto di specie sensibili o sentimenti non vede nulla di distinto» (A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, II, pp. 13-14).

¹² A. ROSMINI, *Teodicea*, n. 99.

¹³ *Ibidem*.

non poteva neppure concepire gli astratti». ¹⁴ Sin da questo scritto del 1827 Rosmini è convinto che il linguaggio risulta essenziale, affinché l'uomo passi dalle percezioni sensibili alle astrazioni più alte dell'intelletto. Poiché nel secondo capitolo abbiamo già analizzato la formazione delle idee astratte, riprendiamo qui alcune linee essenziali indispensabili per il prosieguo del discorso. La mente umana, al fine di pensare gli astratti, necessita dei segni che li rappresentino sensibilmente. L'idea astratta è una concezione mentale e come tale ha sede soltanto nella mente. Le idee astratte sono infatti qualità degli enti contemplate dalla mente nella loro idealità ed isolamento. «Pigliamo ad analizzare l'idea astratta di bianchezza. Io veggio un gran numero di corpi bianchi fuori di me, ma la bianchezza sola in nessuna d'essi ritrovo»; ¹⁵ la bianchezza, separata da ogni concreto, da ogni sostanza, non esiste fuori dal soggetto conoscente, esiste solo nella mente. La bianchezza ha il suo fondamento nelle cose, ma in esse non si trova in una esistenza isolata; e questo concepire l'idea astratta come distinta dalla mente è possibile:

«mediante un segno esterno della bianchezza astratta: un segno che dà, quasi direi, alla bianchezza un'esistenza anche fuor della mente, tenendo il suo luogo: un segno sensibile dell'idea insensibile di bianchezza, un vocabolo insomma, che isola la bianchezza da tutti gli altri oggetti che la circondano finch'ella si rimane ne' corpi dov'esiste realmente, e fino che ne' corpi si percepisce; e così isolata, la ferma, e la mostra e la rende susistente dinanzi alla mente». ¹⁶

Per fare ciò l'uomo necessita di segni, di vocaboli con i quali poter giungere alla formazione delle idee astratte. Ora, se è vero che le astrazioni necessitano dei vocaboli, d'altra parte, gli stessi vocaboli necessitano delle astrazioni:

«È impossibile inventare il linguaggio ad una mente umana prima che possieda delle idee astratte; chè nessuno può dare un segno ad idee che non ha». ¹⁷

¹⁴ *Ibidem*, n. 100.

¹⁵ *Ibidem*, n. 101.

¹⁶ *Ibidem*, n. 102.

¹⁷ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 523, nota 1. Rosmini continua il discorso affermando: «Quindi la sentenza del Rousseau, che 'non si poteva inventare il linguaggio senza il linguaggio' si deve restringere entro i confini di quella parte del linguaggio, che le idee astratte riguarda. Non essendo stata fatta questa distinzione, il Rousseau poté intravedere una verità, ma non dimostrarla; né a me è noto che alcuno

Da questo punto di vista si instaura un circolo dal quale Rosmini crede di uscire affermando l'origine divina del linguaggio, almeno per quanto riguarda i vocaboli contrassegnanti idee astratte.

Gli uomini non sarebbero stati capaci di pervenire alla concezione e alla denominazione delle idee astratte se Dio non avesse comunicato loro «l'uso di alcune voci».

«Dunque Iddio donò all'uomo una lingua, quel Maestro supremo insegnò l'uso d'alcune voci, nelle quali apparissero quasi sussistenti all'esterno le astrazioni insieme con esse contemplate; queste voci poterono chiamare a sé l'attenzione dell'umana mente, e costringerla ad affissarsi nelle qualità dagli oggetti divise, essendo ella soggetta a questa stabile legge, di dover essere primieramente chiamata all'atto suo degli oggetti esteriori che la colpiscono».¹⁸

Trattando degli astratti, Rosmini, negli anni del saggio incluso nella *Teodicea*, afferma l'origine divina del linguaggio proprio in quanto non riesce a spiegarsi la formazione dei primi astratti; infatti, perché i primi uomini non potevano percepire gli astratti, nessun segno poteva suscitare in loro l'attenzione intellettuale sulle qualità separate delle cose. Di qui la necessità della comunicazione di segni attraverso i quali l'uomo potesse giungere a pensare gli astratti.

La difficoltà di spiegare l'origine del linguaggio non riguarda tanto la formazione dei nomi indicanti singole percezioni, le «idee imaginali»; l'intelligenza dell'uomo in questo caso si può muovere da sola in quanto la sua attenzione è attratta dallo stimolo particolare:

«Chi avesse dovuto inventare l'umana favella, non avrebbe forse incontrato insuperabili difficoltà nella nominazione delle cose sensibili e sussisten-

n'abbia, dopo di lui (né pure il signor Bonald), data una rigorosa dimostrazione. Restrignendo dunque la proposizione del Rousseau alle idee e vocaboli astratti, ell'ha un fondo di verità. In primo luogo non si può inventare il linguaggio da alcun uomo segregato dalla società de' suoi simili, nel quale stato né egli ha l'occasione di comunicare i suoi bisogni e pensieri agli altri, né gli altri possono comunicar i loro. Ponendo poi un individuo umano coesistente con altri uomini privi di linguaggio, due questioni si possono fare. La prima, se quegli uomini potrebbero inventare un linguaggio prima d'aver formate alcune astrazioni, o potrebbero formare queste astrazioni prima d'aver inventato qualche linguaggio o de' segni, e rispondiamo negativamente. La seconda, 'se potrebbero fare queste due cose contemporaneamente, cioè trovare de' segni e coll'atto stesso formare delle astrazioni', e questo non lo crediamo impossibile' (A. ROSMINI, *Psicologia*, n. 1456-1473)».

¹⁸ A. ROSMINI, *Teodicea*, n. 102.

ti; ma un passo insuperabile, come dicevamo, avrebbe dovuto trovare nel dare le voci agli astratti, giacché gli astratti non li percepiva, non li sentiva né in se stessi, né in qualche loro segno che a lui li mostrasse». ¹⁹

Un linguaggio senza astratti sarebbe di poco valore e di scarsa utilità al fine del perfezionamento dello spirito umano. Senza gli astratti l'uomo è impossibilitato di ascendere alla concettualizzazione, e alle stesse astrazioni minori, dato che queste sono contenute nelle maggiori. Ecco allora necessario l'intervento divino per la parte riguardante gli astratti più generali.

Il linguaggio risulta di origine in parte divina e in parte umana: nella prima parte l'origine è divina, in quanto Dio ha comunicato all'uomo le prime voci, in esse Dio pose «le più alte verità e le più generali astrazioni»; ²⁰ nella seconda parte, quella della nomina di cose sensibili, l'uomo sarebbe stato in grado di nominare le cose singolari, in quanto è stato creato intelligente. Qui, nella *Teodicea*, nel saggio in essa incluso *Sui confini dell'umana ragione* e nell'*Antropologia soprannaturale*, Rosmini attribuisce a Dio un ruolo determinante nella nascita del linguaggio e, con esso, della stessa conoscenza della realtà; infatti Dio, oltre a fare l'uomo intelligente, gli ha comunicato con le prime voci contenenti gli astratti più generali le prime verità. In questo senso Dio ha donato all'intelligenza umana, ancor priva di esperienze, un primo impulso, una prima spinta necessaria per farla attivare; un po' come successe con l'universo che, dopo essere stato creato, necessitò di un primo movimento: la mente umana per entrare in attività «aveva bisogno di moto presso a poco come gli astri dell'ipotesi newtoniana». ²¹

Il fatto che l'uomo sia un 'dicente' riposa sul fatto che è Dio che lo ha voluto in questo modo, un Dio che è Egli stesso dotato di parola; ed anzi, Egli è il Dio-Parola che crea il mondo attraverso la sua Parola, crea il mondo nominando le cose. È su questa base che Rosmini fonda i suoi ragionamenti sul linguaggio, al punto che tutta la sua complessiva concezione del linguaggio, nelle sue molteplici sfaccettature e sfumature, riposa sul presupposto

¹⁹ *Ibidem*, n. 110.

²⁰ *Ibidem*, n. 111.

²¹ «Il sapere anche umano è di origine divina perocché la prima rivelazione fu quella certamente che seminò nell'umanità col linguaggio i primi veri che diede la spinta alla ragione creata» (Lettera A Michele Parma a Settime, Domodossola, 10 dicembre 1832. *Epistolario filosofico*, p. 203).

teologico del Dio-Verbo, del Dio-Logos che crea le cose nominandole, che si svela all'uomo parlando. E non ci sembra superfluo aggiungere che tale presupposto-fondamento non deriva a Rosmini solo dall'ambito della fede ma è anche una conquista della ragione.

3. *L'insegnamento divino del linguaggio*

Il Dio-Parola crea le cose parlando; e le cose, in questo senso, hanno un proprio linguaggio, che è poi il linguaggio che Dio ha loro conferito nell'atto di crearle. Proprio per il fatto di provenire dalla divina Parola le cose 'parlano' del loro Creatore. C'è quindi un linguaggio originario delle cose, sotteso alla realtà, che dà valore e significato alla realtà stessa. Da questo punto di vista le cose possono 'parlare' all'uomo, possono comunicarsi alla sua intelligenza:

«Dalle sacre carte noi impariamo, che Iddio fu il primo a nominare le parti principali della creazione, applicando un suo nome a ciascuna tantosto che l'ebbe creata acciocché ella fosse interamente conoscibile all'uomo. Col crearla l'aveva resa all'uomo percettibile; ma col nominarla, a quel modo ch'ei fece, la resa conoscibile quasi tipo di specie al suo intendimento».²²

In questo modo Dio pose l'uomo al centro di tutto il creato, perché tutte le cose sono state poste in sua funzione, e l'uomo è quell'ente senziente ed intelligente in grado di percepire e d'intendere il 'linguaggio delle cose'. Dio ha parlato all'uomo anche per mezzo delle cose create. Egli, nel nominarle le ha rese intellegibili all'uomo e il linguaggio umano esprime il vero quando riproduce il significato originario delle cose, ossia il linguaggio che Dio ha infuso in esse nella creazione.

Ora, Dio ha fatto dono all'uomo del linguaggio per certe ragioni; in particolare Egli ordinò la «prima istituzione del linguaggio» in vista di due scopi:

«il primo scopo del linguaggio fu di rendere a pieno intelligibile il sensibile universo; il secondo fu, ch'egli fosse un mezzo, pel quale l'uomo trapassasse oltre i confini del sensibile universo; e quindi pigliando il volo, a

²² A. ROSMINI, *Teodicea*, n. 106.

maggior cose conoscere pervenisse, a cose che non cadevano sotto i suoi sensi, ma che tuttavia erano a lui sommamente importanti, siccome quelle, a cui tutta s'atteneva la sua futura destinazione, e in cui dovea poscia consistere la sua compiuta felicità».²³

Il linguaggio, rendendo intellegibile «il sensibile universo», risulta così idoneo a svelarne il senso; senso che, come vedremo, rinvia al soprannaturale, a Dio. Cosicché il linguaggio è uno strumento atto ad esprimere anche le cose non visibili, e risulta essere una funzione essenziale allo spirito per la loro comprensione. Da questo punto di vista il linguaggio, contribuendo alla conoscenza, ha un notevole peso nell'ambito morale e religioso, in quanto è parte in causa nel processo di salvezza e «compiuta felicità» dell'uomo.

L'uomo vive così nel linguaggio la sua realizzazione spirituale; si può allora dire che per Rosmini il linguaggio è sì, come lui stesso dice, uno strumento, ma a mio avviso egli lascia chiaramente capire anche che il linguaggio è qualcosa di più di un semplice mezzo. Intendere il linguaggio soltanto come strumento significa vedere in esso qualcosa di esterno all'uomo, mentre invece esso è anche il 'luogo' dove vengono a convergere e da cui si dipartono tutte le coordinate teoretico-pratico-spirituali dell'uomo. In altri termini, il linguaggio costituisce lo spazio entro cui Dio ha voluto che accadesse l'esperienza mondana e sovramondana dell'uomo. Quanto diciamo può essere confermato proprio dall'affermazione rosminiana a proposito del duplice scopo per cui Dio ha stabilito il linguaggio umano: quello di rendere conoscibili le cose sensibili e quello di condurre l'uomo alle cose non sensibili al fine della salvezza. In questa impostazione il Roveretano si appoggia sulla storia biblica, dove Dio si comunica all'uomo parlando. Il linguaggio risulta così essere il luogo d'incontro tra finito e Assoluto, tra naturale e soprannaturale, e il Nuovo Testamento annuncia una Parola che si è fatta tangibile e si è fatta percepibile facendosi carne. La storia della salvezza dell'uomo s'inscrive nel linguaggio, nell'incontro - ascolto - accoglimento - messa in pratica - della Parola.

Facendo l'uomo intelligente, Dio si è preoccupato anche di fornirgli le prime verità insieme alle prime voci: «le eterne verità furono, io mi credo, al linguaggio incorporate e con esso insieme

²³ *Ibidem*, n. 107.

insegnate».²⁴ Il linguaggio fu insegnato indirettamente come «veste», come «accessorio» alle grandi verità. Come si vede, anche qui è sottesa la finalità per cui Dio, tra i diversi motivi, ha voluto dotare l'uomo di un certo tipo di linguaggio: quello astratto, idoneo ad accogliere certe verità. E allora che cosa significa che Dio insegnò all'uomo il linguaggio «indirettamente» come «accessorio»? Ecco la spiegazione rosminiana:

«Certo, non apprese Iddio agli uomini la favella, a quel modo, come l'apprenderebbe un maestro di grammatica, a' discepoli suoi, ma bensì come sogliono insegnarla i genitori a' loro figlioli: a' quali si viene insegnando il linguaggio con quell'atto stesso onde s'insegnano loro le cose nel linguaggio contenute».²⁵

Qui Rosmini ci viene a dire che l'insegnamento di Dio non è stato 'diretto' come fa un insegnante di grammatica, perché un simile insegnamento rimarrebbe su un piano teorico. L'insegnamento è invece avvenuto coinvolgendo le cose stesse, ovvero l'esperienza delle cose espresse con il linguaggio. Quindi l'insegnamento del linguaggio è avvenuto per via pratica, permettendo così all'uomo di intendere meglio le parole.

Come abbiamo detto nel secondo capitolo, per Rosmini le parole s'intendono meglio con l'esperienza delle cose da esse contrassegnate, poiché è sull'esperienza che riposa la comprensione del linguaggio; ebbene qui Rosmini esprime in altri termini il medesimo concetto.

Comunicando le prime voci Dio diede all'uomo un decisivo impulso alla sua intelligenza: «Perciò ogni divina parola dee essere stata grande istruzione agli uomini primitivi che aperte non avevano ancora le labbra al favellare».²⁶ Seguendo e sperimentando le voci divine gli uomini misero in movimento la loro mente e con essa le loro facoltà, non ancora sviluppate. Rosmini sottolinea l'importanza del linguaggio al fine dello sviluppo delle umane facoltà, linguaggio che, proprio in quanto fatto da Dio come depositario di certe grandi verità, assume subito una veste sapienziale.

Riprendendo alcuni passi biblici, Rosmini svolge l'intima connessione esistente fra Dio, linguaggio e scienza sapienziale: «Del solo Spirito di Dio, secondo questo sacro Scrittore, è la

²⁴ *Ibidem*, n. 108.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, n. 109.

scienza del favellare», e, commentando il passo della Bibbia il Roveretano dice: «Lo Spirito del Signore riempì tutta la terra: e questo spirito, che tutte cose in sé stesso contiene, è quegli che ha la scienza del favellare».²⁷ In questi passaggi del libro della Sapienza, Rosmini rileva l'intima connessione «che il linguaggio tiene colle verità più sublimi, alle quali significare fu da principio ordinato», osservando che lo scrittore biblico:

«non s'appaga di dire che lo Spirito del Signore è quegli che ha la scienza della favella, ma aggiunge, che questo spirito riempì di sé tutta la terra, e contiene in sé stesso tutte le cose. Si consideri come unisce la scienza della favella al conoscimento di tutte le cose; anzi, come unisce questo pieno conoscimento alla scienza della favella; il fa precedere a questo: volendo dare allo Spirito divino questa scienza, crede necessità di premettere ch'egli riempì di sé la terra e tutte le cose. Pare dunque che l'ispirato Scrittore voglia farci intendere con tali parole, come l'invenzione del favellare non poteva esser opera proporzionata alle brevi forze dell'uomo, giacché richiedeva nell'inventore universale sapienza».²⁸

Il linguaggio dello Spirito divino contiene anche tutte le cose nel senso che le conosce tutte; ma di più, conoscendole, esso dà alle cose il significato del linguaggio dello Spirito: un simile linguaggio non può essere inventato dall'uomo, poiché egli non possiede la sapienza necessaria. Qui Rosmini vuole fornire un'ulteriore prova dell'impossibilità dell'uomo di giungere all'invenzione del linguaggio; in questo modo egli non fa che caratterizzare il linguaggio in senso spirituale e teologico indicandone la trascendenza rispetto all'uomo. Infatti, il linguaggio dello Spirito è qualcosa che sta al di là del soggetto umano e del suo dire, in quanto fa un tutt'uno con l'universale sapienza divina. Il linguaggio umano deriva e presuppone quello; quindi il linguaggio è produzione dell'uomo, ma con in sé una traccia del linguaggio divino, di quel linguaggio che, sotto forma di prime voci contenenti alcune verità, è proprio della divina sapienza.

Come abbiamo già detto, un passo insuperabile per l'inventore della lingua sarebbe stato quello degli astratti, in quanto essi non si danno alla percezione, mentre non sarebbe stato impossibile per l'uomo accedere ad un linguaggio contrassegnante cose singolari. È allora evidente il salto qualitativo che il linguaggio

²⁷ Sap 1, 7.

²⁸ A. ROSMINI, *Teodicea*, n. 110.

astratto implica: Dio ha voluto che l'uomo dovesse far uso dei concetti astratti, in quanto solo mediante l'astrazione l'uomo si può elevare al di sopra della particolarità e della materialità, che è la condizione necessaria per intendere le cose soprasensibili. Così Dio ha provveduto a comunicare all'uomo i segni e i vocaboli atti ad eccitare la mente umana alla formazione degli astratti. Con i vocaboli e con gli astratti l'uomo primitivo, afferma Rosmini, è stato messo nelle condizioni di elevarsi dalle cose sensibili a Dio inteso come causa di tutte le cose.

Il Roveretano pone nell'*Antropologia soprannaturale* la conoscenza del proprio Creatore da parte dell'uomo come condizione di perfezionamento dell'uomo stesso. Quindi la conoscenza sempre più perfetta del Creatore di tutte le cose si pone sul piano del progressivo perfezionamento dell'uomo:

«La legge fondamentale, secondo la quale l'uomo dovea esser condotto all'ultima sua perfezione, era questa: Che le cognizioni, che l'uomo naturalmente acquistava fossero atte a dargli una cognizione sempre più perfetta del Creatore e che questa cognizione fosse insieme sentimento efficace, e perciò una incipiente percezione del Creatore stesso».²⁹

La più elevata e perfetta cognizione del Creatore è quella relativa all'iniziale «percezione del Creatore», che si consegue per grazia: il Verbo può per grazia agire sull'uomo elevandolo ad una nuova intelligenza, ossia può elevarlo dall'ordine naturale a quello soprannaturale.³⁰ Le umane cognizioni muovono dalle cose sensibili, dal mondo esterno; Dio ha così fatto in modo che, già da questo ordine di cognizioni, l'uomo potesse ascendere alla sua cognizione, ossia ha creato le cose affinché 'parlassero' di Lui. Così, afferma Rosmini:

«Iddio creò e ordinò l'universo per forma che nel tempo stesso che porgeva all'umana natura tutto ciò di che ella aveva bisogno per conservarsi riprodursi e svilupparsi nella vita animale, fosse non solo *vestigio*, ma ben anche un *simbolo* sensibile dell'universo interiore e soprasensibile, o dell'universo tutto sensibile-soprasensibile».³¹

L'universo materiale ha diversi fini, e Rosmini ne indica tre: 1° è fatto e ordinato in modo da soddisfare i bisogni della vita

²⁹ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, II, p. 16.

³⁰ *Ibidem*, II, p. 68.

³¹ *Ibidem*, II, p. 17.

animale dell'uomo; 2° è fatto e ordinato di modo da essere «vestigio della divina natura per la potenza, sapienza, e bontà, che in lui risplende riconoscendo gli attributi divini nella contemplazione dell'universo per quella maniera d'argomentare, che procede dall'effetto alla causa. 3° Ma oltre di tutto ciò l'universo materiale è fatto e ordinato per forma, ch'egli servir debba di simbolo e quasi di rappresentazione visibile dell'universo invisibile, acciocché l'umano intelletto ascenda per esso al Creatore per quella argomentazione, per la quale si contempla nel segno la cosa segnata».³²

L'universo sensibile è per l'uomo un universo di segni, che rinviano a Colui che lo ha creato: «l'universo materiale per forma, che fosse all'uomo come una tavola tutta segnata e scritta delle relazioni sue col suo Creatore».³³ Le cose sono segni che rimandano ad un ente intelligente in grado di comprenderli, cioè di conoscerli stabilendo delle relazioni. In questo senso i segni esigono un interprete, e Dio ha voluto che il destinatario di questi segni fosse l'uomo. Le cose non sono mute, ma sono state create in modo da 'parlare' a colui che è in grado d'intendere, ossia all'uomo in quanto dotato di mente e di parola. Ma è un parlare all'uomo da parte di ciò che lo trascende e lo fonda. La divina provvidenza volle che:

«l'uomo sviluppasse le sue facoltà, e venisse acquistando le sue cognizioni mediante l'uso di simboli, o segni: massime trattandosi delle cose divine, che non cadono sotto a' suoi sensi; e ad esprimer le quali furon formate tutte le cose materiali quasi altrettante ombre, come disse sublimemente Platone di quelle, che sono sole vere cose».³⁴

Da quanto è stato detto risulta del tutto evidente che Dio non poteva dare insegnamento all'uomo circa le cose divine se non ricorrendo a segni riguardanti cose materiali; non c'era, dice Rosmini, altra via per aiutare l'uomo al suo sviluppo:

«convenia a dar corpo e senso a queste parole, e far ch'elle non suonassero vanamente agli orecchi umani; ch'esse primieramente significassero oggetti materiali e sensibili, e in secondo luogo che in questi oggetti fossero emblemi delle cose insensibili per una cotale analogia di essi a quelle, e questo emblema analogico venisse fatto osservare».³⁵

³² *Ibidem*, II, p. 18.

³³ *Ibidem*, II, p. 20.

³⁴ *Ibidem*, II, p. 28.

³⁵ *Ibidem*, II, p. 78.

L'uomo non è un puro essere spirituale ma anche corporea; quindi per conoscere egli ha bisogno del riferimento alla materia, ai dati sensibili dell'esperienza. Le parole risvegliano le percezioni avute delle cose. Ma a chi è privo di percezioni le parole risultano vuote:

«Chi non avesse mai avuta la sensazione della luce per avere gli occhi velati potrebbe assai più facilmente conoscere ciò che fosse la luce in un istante col trargli da sopra gli occhi il velo, che non facesse in molti anni parlandogli continuamente della luce e tenendol tuttavia bendati gli occhi». ³⁶

L'esperienza, ci dice Rosmini, è alla base delle parole; infatti, le parole ricevono senso e possono essere intese se si riferiscono ad essa. L'origine del linguaggio è fortemente segnata dal legame con le cose sensibili. Dio, donando all'uomo gli astratti più generali, gli ha dato l'avvio, lo spunto per un suo autonomo sviluppo linguistico e cognitivo. È chiaro però che il linguaggio, proprio per la tipica condizione ontologica dell'uomo, deve mantenere il riferimento all'esperienza sensibile, anche se, con lo sviluppo delle facoltà umane, questa esperienza è stata sempre più affinata, grazie anche alle cognizioni metafisiche che l'uomo andava mano a mano conquistando nel corso della sua storia.

Ora, l'uomo conosce le cose nella luce dell'essere ideale; ed esse, le cose, convengono con l'essere ideale nell'essere, dato che, se non avessero l'essere, non sarebbero cose. Le cose, proprio in quanto convengono nell'essere, debbono convenire in tutte le proprietà, le condizioni, e l'ordine intrinseco dell'essere. «Per ciò debbon partecipare dell'unità, che è proprietà dell'essere; e non possono avere alcuna contraddizione in sé, e per ciò partecipare della verità». ³⁷ Quindi la proprietà necessaria di tutte le cose è, afferma Rosmini, l'analogia: Dio creandole le ha fatte analoghe tra loro, analoghe con l'essere stesso e analoghe con il sistema universale di tutte le cose. «Ora il sistema universale delle cose e l'Essere assoluto non potea conoscersi se non pe' segni analoghi; perocché la sola analogia si estende alle cose tutte». ³⁸ Ecco allora che Dio ha istituito l'uomo per mezzo di segni analoghi in manie-

³⁶ *Ibidem*, I, p. 233.

³⁷ *Ibidem*, II, p. 20.

³⁸ *Ibidem*.

ra tale da fargli concepire l'invisibile a partire dal visibile e, in questo invisibile, Dio come inizio, fine e perfezione di tutte le cose.

4. *La lingua primitiva dell'uomo*

Abbiamo detto che l'uomo primitivo esprime verità intorno a Dio proprio muovendo dalle cose dell'universo sensibile. Sicuramente ciò che dovette attirare l'attenzione dell'uomo furono le grandezze del creato e:

«le più grandiose impressioni sensibili, ch'egli riceveva dallo spettacolo dell'universo materiale eran quelle dell'ampiezza dei cieli, dell'immensità delle terre, della profondità dei mari, del giorno, e della notte; e sono appunto queste solenni impressioni, le prime da cui era colpito, quelle che meglio poteano a lui prestare il servizio d'intendere una lingua la qual parlasse della divinità, e delle relazioni di questa coll'uomo; ed io sono di questo avviso, che una tale osservazione ci può indicare una traccia che ci conduca a formarci qualche idea della lingua primitiva, ben diversa, a mio parere, dall'ebraica, e da ogni altra lingua vivente».³⁹

Queste grandi parti dell'universo colpirono, impressionarono l'uomo tanto da costituire per lui «emblematici del Creatore» e rivelarne al suo sentimento (dell'uomo) la potenza e la maestà. Ma a far ciò, fa notare Rosmini, ossia per passare dalle grandezze dell'universo alle grandezze del Creatore, non risultò sufficiente la semplice attenzione materiale: ne occorre una «spirituale» in grado di permettere all'uomo primitivo di andare oltre gli effetti sensibili.

La facoltà che permise questo passaggio dagli effetti (le grandezze dell'universo) alla causa (il Creatore) è chiamata da Rosmini «facoltà integratrice». In questo passaggio l'uomo si è dovuto per forza servire dell'astrazione, in modo da astrarre la grandiosità e sublimità delle cose sensibili dalla loro materialità, al fine di utilizzare questa grandezza e sublimità astratte per la contemplazione di un ente invisibile. Ora, dato che per Rosmini la formazione dei primi astratti non è opera umana, perché è il Creatore che li ha comunicati all'uomo, Dio parlando all'uomo e pronunciando la parolaificante l'immensità della Sua natura, fece in modo da

³⁹ *Ibidem*, II, p. 26.

spingerlo ad ammirare l'immensità degli spazi celesti, «venendo quasi a dirgli: l'attributo che io esprimo con questo vocabolo è pari all'indefinita estensione degli spazi luminosi dei cieli, che tu contempli». ⁴⁰

Tramite gli astratti comunicati da Dio, l'uomo poté passare dagli effetti alla causa; ad esempio, dall'immensità del cielo all'immensità della divina natura. Le prime parole comunicate da Dio all'uomo furono quelle atte ad eccitare l'intelligenza umana alla formazione degli astratti che gli esprimevano, oltre i caratteri dell'universo sensibile, quelli del Creatore. Se Dio non avesse comunicato all'uomo le prime voci e con esse le prime verità, l'uomo non sarebbe giunto da solo alla formazione degli astratti e quindi non sarebbe risalito dalle cose sensibili al loro Creatore. Come è evidente, Rosmini pone il linguaggio come indiscusso protagonista in questo passaggio che conduce l'uomo all'Assoluto.

Questi discorsi sono connessi con la ricerca della lingua primitiva che per il Roveretano consiste in una lingua simbolica, ⁴¹ che si ritrova in alcune parti della divina Scrittura. ⁴² Con simbolica il Roveretano intende quella lingua che:

«denomina le cose sussistenti con un vocabolo astratto, applicando questo vocabolo a due oggetti sussistenti l'uno de' quali sensibile, e materiale, e

⁴⁰ *Ibidem*, II, p. 27.

⁴¹ «Ciò che qui affermo non è già una conghiettura, ma una storia positiva. Tutti i monumenti della più remota antichità provano che il primo carattere che contrassegna il sapere delle scuole e delle nazioni antichissime è quello di un sapere *simbolico*, ossia espresso in *segni* atti ad essere percepiti da' sensi corporei. Ora come questi simboli o segni sensibili non sono sempre atti ad esprimere le idee e le dottrine adeguatamente, innacque che in tali espressioni v'ebbe sovente delle oscurità, le quali si accrebbero col volgere de' tempi per la dimenticanza della originaria istituzione di que' segni, e delle circostanze che accompagnarono la loro invenzione. Con questa osservazione si spiega il secondo carattere delle antichissime dottrine che è quello di essere *enigmatiche*» (*ibidem*, II, p. 21, nota 7). Rosmini continua riportando prove riferite da diverse culture (ebraica, indiana, cinese, araba, greca) concludendo che «il primo linguaggio degli uomini non poteva esser altro che simbolico e per conseguente anche enigmatico» (*ibidem*, II, p. 22, nota 7).

⁴² Il fatto che le Sacre Scritture contengano un linguaggio simbolico ed anche enigmatico per Rosmini non mette in dubbio che esse siano effettivamente dettate ed ispirate da Dio, ed anzi, nell'uso di questo linguaggio egli ne trae una prova: «non si poteva far altro volendo parlare agli uomini primitivi e nudi di cognizioni: non c'era altra via di aiutare il loro sviluppo: e perciò il parlare simbolico delle divine Scritture lungi dal poter indurre alcun dubbio sulla divinità di esse, è anzi una prova manifesta della loro autenticità, e della sapienza divina del loro autore, che avendo creati gli uomini seppe altresì usare con essi un linguaggio al tutto convenevole alla loro natura e allo stato nel quale si ritrovavano» (*ibidem*, II, p. 22, nota 7).

l'altro insensibile; e facendo intendere questo secondo col mezzo del primo che ne è come il simbolo. E tale come noi abbiamo detto dovea essere la lingua primitiva».⁴³

La lingua è simbolica quando esprime un oggetto con un segno preso da un altro oggetto; ad esempio:

«La parola *terra* non è già per se stessa simbolica, se non significa altro che la terra; ma se questa terra stessa si considera come un simbolo o segno di altra cosa; allora la parola *terra* è simbolica. Sicché non è già che una lingua possa mai essere simbolica per se stessa, ma bensì tale si appella perché ella segna ed esprime degli oggetti che sono de' simboli».⁴⁴

I primi uomini nominavano gli oggetti sensibili e sussistenti «con de' veri nomi comuni, i quali diventavano in tal modo proprii nello spaccio che avevano», ad esempio «*l'esteso* (nome comune) era il nome proprio del cielo, *il luminoso* era il nome proprio del sole».⁴⁵ Questi nomi comuni usati come propri servirono ai primi uomini come simboli, i quali aiutarono la mente umana a concepire gli astratti e a giungere a «idee insensibili»; «è evidente che i simboli aiutarono in tal modo lo spirito umano alla formazione degli astratti puri e molto più dovettero aiutare alla formazione delle idee negative di Dio⁴⁶ e degli spiriti trascendenti»,⁴⁷ Rosmini conclude affermando che «la lingua primitiva dovea essere simbolica», una lingua simbolica che subì un forte progresso in seguito al progresso cognitivo dell'uomo. Occorre inoltre aggiungere che questa lingua primitiva simbolica non si identifica per Rosmini con la lingua ebraica, né con una qualunque altra «lingua vivente».⁴⁸

⁴³ *Ibidem*, II, p. 27.

⁴⁴ *Ibidem*, II, p. 122.

⁴⁵ *Ibidem*, II, p. 131.

⁴⁶ È opportuno ribadire che, dal punto di vista rosminiano in questa vita terrena l'uomo può avere di Dio soltanto una cognizione negativa. «La cognizione negativa differisce dalla positiva in questo che in luogo della percezione, cioè della sensazione o del vestigio che questa lascia in noi; nella cognizione negativa non c'è altro che un segno, un indizio della cosa» (*ibidem*, I, p. 43). L'essere di Dio rimane all'uomo nascosto, egli non può percepirlo, il concetto di Dio non è che un suo segno, un suo indizio; è questa la natura della cognizione negativa. Co questa, dice Rosmini, si viene a conoscere il nome di Dio piuttosto che Dio stesso: «ciò che a noi in questa vita è di Dio palese non è che questo nome intellettuale di cui parliamo, e non ancora Dio stesso» (*ibidem*). Ma la conoscenza che ne abbiamo di questo suo nome è tale da persuaderci della sua reale sussistenza.

⁴⁷ *Ibidem*, II, p. 132.

⁴⁸ *Ibidem*, II, p. 26.

Ma come era composta questa lingua simbolica? Dio ha creato attraverso la Parola denominando le cose, imponendo «i nomi alle maggiori parti dell'universo, ed agli accidenti più solenni della natura denominando egli il primo parlante la luce e le tenebre, il cielo, la terra, e gli abissi, cinque grandi oggetti, che se l'intendimento mio in questa trattazione il permettesse vorrei mostrare esser gli elementi primi della prima favella, come i cinque suoni vocali sono gli elementi di ogni particolare discorso». ⁴⁹ Come è evidente qui, nell'*Antropologia soprannaturale*, Rosmini riprende alcune sue idee risalenti ai primi abbozzi sulla lingua; anche in questo caso, non apporta ulteriori sviluppi ed approfondimenti.

La chiave di questa lingua simbolica è da Rosmini individuata nel primo capitolo del Genesi. Qui ci si imbatte nel racconto dove Dio crea le cose imponendo ad esse i nomi:

«Iddio imponendo un nome astratto e comune alle maggiori parti dell'universo insegnò all'uomo parimenti a fare il medesimo; e l'uomo che impose i nomi delle parti minori dello stesso universo serbò il metodo imparato da Dio di denominare le cose, e appellò gli animali con vocaboli astratti, o comuni, il che viene a indicare assai chiaramente il sacro testo dicendo che 'il nome imposto da Adamo ad ogni animale è il nome suo proprio', ⁵⁰ ossia il nome che gli conviene». ⁵¹

Dio insegnò ad Adamo ⁵² l'imposizione dei nomi alle cose, in questo modo gli affidò l'importante compito di proseguire la sua opera creativa (insegnamento che, abbiamo visto, è stato indiretto, ossia pratico). Come è evidente, qui, nell'*Antropologia soprannaturale*, Rosmini riprende e sviluppa discorsi già impostati nei primi abbozzi sulla lingua che abbiamo già visto.

⁴⁹ *Ibidem*, II, p. 28.

⁵⁰ Gen 2, 19.

⁵¹ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, II, p. 28.

⁵² Dio creò Adamo «in tutte le potenze perfetto, lo rese immantinente attivo, parlante» (*ibidem*, I, p. 311). Ma ciò non significa che alla sua natura non spettasse progressi, infatti, Rosmini aggiunge: «Sebbene Iddio avesse comunicato all'uomo favellandogli tutte quelle notizie di cui egli abbisognava; tuttavia restava all'uomo ancora di fare un grand'uso di sue potenze intellettive, colle quali acquistare molte cognizioni sperimentali e di riflessione ... Non è dunque che la mente d'Adamo fosse arrivata al primo istante alla percezione del sommo bene ... che questa non potesse ricevere nella sua mente maggior lume, ed evidenza; e farsi continuamente più attuale, più immediata; anzi dovea venir componendosi lo stesso concetto del bene in modo via più concreto, per un'induzione che movea da' beni sensibili, e conduceva al soprasensibile» (*ibidem*, II, p. 316).

L'uomo è stato reso partecipe dell'opera della creazione a livello linguistico, nella denominazione, anche se la sua opera non è creativa in senso proprio ma si svolge su ciò che è stato già creato. È Dio che insegnò ad Adamo l'uso della lingua: «è indubitabile, quant'è al fatto, che il primo uomo ricevette l'avviamento a parlare da Dio stesso, il quale parlandogli il primo gli comunicò una porzione della lingua»,⁵³ cioè quella riguardante gli astratti.

Come abbiamo affermato nel secondo capitolo, i primi nomi imposti dall'uomo alle cose non furono nomi propri, ma nomi comuni. Un nome proprio si riferisce a un oggetto reale, individuo, sussistente, ma i nomi dei primi uomini, a cominciare da quelli del primo uomo, sono nomi comuni, che vengono appropriati ad un individuo sussistente (e quest'ultimo fatto, quello dei nomi comuni che vennero attribuiti ad un individuo sussistente, ha ingannato quei pensatori che affermavano che i primi nomi imposti sono nomi propri). Il nome comune, dice Rosmini, si riferisce ad un'idea specifica. Il fondamento dei primi nomi imposti:

«dovea essere una *qualità sensibile*, quella che più ne' diversi oggetti spiccava fuor dell'altre. Or che idea è quella di una qualità sensibile? ella è un'idea *specifica* accidentale ... L'uomo era costretto dall'indole della sua mente di sostantivare la sua percezione: quella qualità dunque veniva sostantivata, presa come una sostanza ... Tali erano i nomi comuni che in origine servivano per nomi proprj in virtù dell'istituzione, e dell'uso».⁵⁴

E ciò, secondo Rosmini, valse anche per il primo uomo: «Secondo questo principio io credo che Adamo abbia denominati gli animali».⁵⁵ «Ora questi astratti sostantivati sono il primo passo che fa lo spirito umano onde pervenire alle astrazioni».⁵⁶ È evidente che per Rosmini anche il linguaggio edenico possedeva pochi astratti, quelli comunicati da Dio, e quindi rimaneva ad un livello molto basso d'astrazione. Ma, nonostante questo, afferma Rosmini nelle *Conghietture*, il linguaggio edenico era perfetto e soltanto dopo il peccato, «per la debolezza delle forze intellettuali», esso cominciò a corrompersi:

«La lingua umana però non si mantenne nella primitiva perfezione. Infatti per la debolezza delle forze intellettuali, derivata dal peccato di Adamo, gli

⁵³ A. ROSMINI, *Psicologia*, III, n. 1471.

⁵⁴ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, p. 130.

⁵⁵ *Ibidem*, I, p. 130, nota 314.

⁵⁶ *Ibidem*, I, p. 130.

uomini con l'andar del tempo incominciarono a preferire ai suoni ben pronunciati i suoni pronunciati al modo più facile; e siccome la facilità dipende dagli organi, e gli organi variano seguendo le leggi fisse del clima e delle stirpi, così nacquero le diverse lingue, non con deviazioni arbitrarie, ma secondo le suddette leggi. Il Rosmini osserva infine che dalle due lingue primitive derivarono le due specie originarie dell'idolatria, nata dalla corruzione e confusione delle idee. La lingua divina, che nella sua essenza significatrice denominava, come si è visto, le grandi parti dell'universo, produsse l'idolatria degli astri; la lingua umana invece, che aveva messo il nome alle parti più piccole, produsse il feticismo. Si noti però che con l'attribuire l'origine dell'idolatria alla lingua, non si viene a negare l'altro fattore, dovuto all'impressione che faceva sull'uomo la natura nell'essenza della divinità, perché è anzi questa impressione la causa per cui egli smarrì la vera intelligenza della lingua e l'arte di usarne». ⁵⁷

Dallo smarrimento del significato dell'originaria denominazione divina ed umana alle parti dell'universo derivano idolatria e feticismo. Sull'origine dei diversi linguaggi il Roveretano fa proprie anche certe spiegazioni degli illuministi, come il fattore climatico e quello sociale, innestandoli però nell'ambito della storia biblica.

5. Sulla «possibilità metafisica» dell'origine umana del linguaggio

Fin qui abbiamo considerato l'origine del linguaggio che Rosmini espone nella *Teodicea* e nell'*Antropologia soprannaturale*, dove egli attribuisce un grande peso all'intervento divino nell'origine del linguaggio. Questo peso sarà ridotto nella *Psicologia*, quando egli affermerà la possibilità di un'origine del linguaggio completamente umana, compresa quella parte riguardante gli astratti; anche se, per non cadere in fraintendimenti, secondo questa tesi rimane sempre in Dio la condizione ultima del fatto che l'uomo parli. Quindi, anche ammessa l'origine naturale del linguaggio, alla base rimane un *a priori* di natura trascendente.

Nel *Nuovo saggio*, il Roveretano afferma di non voler entrare nella questione relativa all'origine del linguaggio, ⁵⁸ ma diverse

⁵⁷ *La vita di Antonio Rosmini*, I, p. 172.

⁵⁸ A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, II, n. 523. Qui Rosmini dice di non volere «entrare nella questione del fatto, se il linguaggio sia di origine divina od umana».

sue affermazioni sembrano alludere ad una sua origine sociale: «Io piglio il linguaggio come dalla società, nella quale nasciamo, ci viene trasmesso».⁵⁹ Egli sottolinea quindi la forte componente sociale del linguaggio; ma che cosa significa questo nel *Nuovo saggio*? Che Rosmini propende per un'altra tesi sull'origine del linguaggio, quella sociale per l'appunto, e non più per l'origine divina? Dichiarazioni esplicite in proposito non se ne trovano; semmai in quest'opera si trovano affermazioni, che ci dicono che Rosmini è sempre dell'idea che il linguaggio sia di origine divina, considerata l'impossibilità dell'uomo di essersi formato da solo i primi astratti. Quindi a proposito del linguaggio e della formazione degli astratti egli dice che è impossibile alla mente umana inventare il linguaggio senza gli astratti, in quanto nessuno può dare un segno alle idee che non ha.⁶⁰ Ecco allora che il linguaggio ci viene sì trasmesso dalla società, e con la società si sviluppa, ma l'origine prima di esso è sempre divina.

Possiamo quindi concludere che anche in quest'opera il Roveretano è dell'idea che il linguaggio è di origine in parte divina e in parte umana (sociale) e che, in questo periodo, è sempre della stessa idea anche sul fatto che l'uomo abbia ricevuto da Dio le prime verità con il linguaggio. A conferma di quanto diciamo, c'è una lettera scritta a Pietro Orsi nel 1831, un anno dopo il *Nuovo saggio*, in cui, proprio riferendosi a quest'opera, Rosmini afferma che il linguaggio è depositario delle prime ed elementari verità:

«ma questo tanto di sapere e di lingua ciascuno di noi il riceviamo, come il seme che feconda il nostro intelletto, dalla società degli uomini; e la società umana l'ha ricevuta da Dio, e ha l'incumbenza di conservare e tramandare d'una in altra generazione questo deposito preziosissimo delle prime ed elementari verità».⁶¹

Nella *Psicologia* invece il Roveretano si pronuncia a favore della «possibilità metafisica» che gli uomini siano pervenuti alla formazione degli astratti senza l'intervento di Dio. Entriamo, a questo punto, nella seconda posizione del Roveretano sull'origine

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, II, n. 522.

⁶¹ A. ROSMINI, *Epistolario filosofico*, pp. 184-185. In un'altra lettera di alcuni anni dopo (4 ottobre 1837) Rosmini mostra di rimanere sempre sulla posizione espressa all'Orsi: «Oltre avervi nelle lingue un elemento divino, vi si trova anco un elemento umano, non dovuto veramente all'individuo, ma alla società umana» (*ibidem*, p. 332).

del linguaggio. Come abbiamo avuto modo più volte di vedere, ciò che faceva propendere Rosmini per la soluzione divina dell'origine degli astratti era proprio la convinzione dell'impossibilità che i primi uomini fossero riusciti da soli a produrli. Ma ecco che cosa egli afferma in proposito:

«Noi abbiamo altrove⁶² espressa l'opinione che gli uomini non potessero venire a pensare e a denominare le pure astrazioni, per non avere in natura alcuno stimolo che a ciò li muova: di che deducevamo la divina origine di questa parte della lingua. Di poi abbiám fatti più maturi riflessi, ed ora non ci sembra quella dimostrazione irrepugnabile».⁶³

Ammessa la produzione umana degli astratti, Rosmini non ha poi difficoltà ad ammettere anche l'origine umana del linguaggio, almeno come possibilità metafisica. Ma ciò significa forse che egli con queste affermazioni sia ritornato alla tesi condillachiana dell'origine naturale del linguaggio? La risposta non può che essere negativa. Infatti Rosmini, nella *Psicologia*, non si pone in completa rottura con ciò che aveva affermato nelle precedenti opere, in quanto distingue la «possibilità metafisica» dalla «questione del fatto». Per quanto riguarda la «questione del fatto», egli continua ad affermare che il primo uomo fu avviato a parlare da Dio, il quale gli comunicò i primi rudimenti; quello che però Rosmini non aveva mai detto in precedenza sull'origine della lingua è che può essere possibile che l'uomo sia pervenuto ad un'autonoma produzione del linguaggio anche per la parte riguardante gli astratti, ritenendo che questo risultato possa essere scaturito dall'opera congiunta di tutta «l'umana famiglia» e non del singolo individuo.

Ma come ha potuto «l'umana famiglia» giungere alla formazione degli astratti e a un linguaggio fortemente astratto? Qual è la nuova soluzione che Rosmini ritiene possibile in proposito? Egli afferma a questo riguardo, nella *Psicologia*, che lo scopo per il quale si inventa un nome è quello di risvegliare nell'altrui mente il concetto della cosa significata (e qui Rosmini mette in risalto l'aspetto comunicativo del linguaggio). Ora, è nelle capacità dell'uomo dare un nome alla parte per risvegliare nella mente il concetto del tutto senza bisogno d'inventare un altro nome. In questo modo s'adopera la parte per il tutto e il contenente per il

⁶² A. ROSMINI, *Teodicea*, n. 100-115; A. ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, n. 514.

⁶³ A. ROSMINI, *Psicologia*, III, n. 1471.

contenuto. Ecco allora che, se noi osserviamo che enti corporei hanno più parti, e che ciascuna può essere percepita da sé, è evidente che può essere, ciascuna parte, nominata da sé; ma ognuna di queste parti ha delle proprie e peculiari doti e proprietà, le quali si percepiscono insieme con quella parte alla quale, quelle doti, appartengono. Così, se consideriamo la proprietà 'fortezza', questa proprietà si potrà denominare mediante il nome delle parti più robuste del corpo; dunque «la mano, o il braccio, o il corno si prenderanno a significare la potenza». Si dà così ai vocaboli già inventati un significato metonimico, e ciò in virtù del fatto che per l'uomo «l'estendere o il trasferire il significato di un vocabolo che già si ha è più agevole che ritrovarne un altro del tutto nuovo».⁶⁴

Ancora una volta Rosmini, per confermare la sua teoria si vuole riferire ai fatti, a questo riguardo si richiama alle lingue antiche: «*manus Domini* o *brachium Domini* s'usa continuamente nella Scrittura per indicare le potenze di Davide (Ps CXXXI, 17)».⁶⁵ Da queste considerazioni Rosmini ricava l'indispensabile segno a cui la mente ha potuto legare un concetto astratto, e il vocabolo, indicante una parte, viene a significare un astratto, quando viene a perdere il suo primitivo significato, rimanendo unicamente come significativo dell'astratto:

«Così la faccia, od il volto dove si conoscono gli effetti della persona applicati a Dio si prendono per la sua benevolenza, o anche per l'ira sua; la strada per la sua provvidenza ecc., e in tal modo si può, a dir il vero, andar molto innanzi nella formazione degli astratti puri: si può aggiugnere ad un'astrazione grandissima».⁶⁶

Il Roveretano ritiene possibile che l'uomo, muovendo dai segni sensibili somministrati dalla natura e denominati, sia giunto a fissare alcuni astratti «applicando ad essi il nome imposto da principio a cotali segni»; fatto questo, «il cammino della mente non trova più impedimenti insuperabili, e però tutto il suo svolgimento rimane naturalmente spiegato».⁶⁷ L'ostacolo, nella formazione della lingua è rappresentato dagli astratti, superato il quale, il linguaggio si pone nelle condizioni di essere soggetto a continui progressi.

⁶⁴ *Ibidem*, III, n. 1472.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*, III, n. 1473.

Le lingue degli antichi hanno pochissimi astratti, mentre, dice Rosmini, è molto frequente l'uso dei nomi comuni, ossia dei sostantivi qualificati. Il progresso di una lingua è da lui misurato proprio sulla base dell'impiego degli astratti, e a ciò l'uomo è potuto giungere solo dopo aver sviluppato sufficientemente le sue facoltà. Ora, come si è visto, il legame che si stabilisce tra linguaggio e sviluppo mentale per il Roveretano non è stato e non è unidirezionale, nel senso che non è soltanto il linguaggio a subire un forte progresso dietro lo sviluppo psichico dell'uomo, ma è lo stesso sviluppo mentale dell'uomo a risentire fortemente del progresso del linguaggio. Come si è visto, tra sviluppo del linguaggio e quello mentale vige un vero e proprio rapporto sinergico.

Qui nella *Psicologia* Rosmini contempla la possibilità che il linguaggio sia interamente di origine umana e con ciò, dato l'appena citato rapporto con lo sviluppo delle sue facoltà, l'uomo è autore sin dal principio del suo progresso mentale, il che è come dire che per progredire su questa via egli non ha avuto bisogno di nessun intervento divino, di nessuna spinta iniziale come invece Rosmini stesso ipotizzò nell'*Antropologia soprannaturale*. Da questo punto di vista l'intero sviluppo psichico e linguistico dell'uomo viene ricondotto entro i limiti della spiegazione naturale.

Ora però, il fatto che il Roveretano ammetta una simile possibilità non significa appiattare tutto l'uomo entro i limiti naturali. Anche in una spiegazione di questo genere Dio non subisce alcuna estromissione metafisica in quanto a monte di tutto il discorso rimane immutato il presupposto teologico di un Dio che ha sapientemente fornito l'uomo di tutto il necessario, affinché sviluppasse poi autonomamente le proprie facoltà. Anche in questo caso, quello relativo alla «possibilità metafisica» dell'origine umana del linguaggio, il linguaggio trova l'origine ultima in un Dio che creò l'uomo con una struttura ontologica tale da porlo nelle condizioni di produrre da sé il linguaggio.

Possiamo allora concludere questo argomento affermando che l'ultima teoria rosminiana non si pone in contrasto con quelle esposte in precedenza; la continuità è stabilita su due piani: 1° è Dio la causa prima del linguaggio umano, in quanto ha creato l'uomo con il dono della luce della verità, ossia facendolo intelligente; e quindi, anche nel caso della «possibilità metafisica» della formazione umana del linguaggio nella parte di esso riguardante gli astratti, è sempre Dio il fondamento del dire umano, in

quanto Egli ha provveduto l'uomo di tutte le condizioni indispensabili per farlo diventare un 'dicente'; 2° anche nella *Psicologia* Rosmini, per quanto riguarda la «questione del fatto», continua ad affermare, come nelle precedenti opere, che è stato Dio ad aver dato all'uomo i primi rudimenti di linguaggio: il Creatore della lingua «ne ha messo nell'uomo l'istinto ... e di più gliel'ha egli stesso comunicati positivamente i primi elementi». ⁶⁸

È poi da rilevare che Rosmini, parlando del linguaggio simbolico dei primi uomini, sottolinea anche in questo caso il ruolo del linguaggio come 'mezzo', o meglio, 'ambito' entro il quale l'uomo, fin dal principio, ha realizzato il suo rapporto con il soprannaturale; e ciò è avvenuto per volontà divina, per volontà di quel Dio-Verbo che ha creato tutte le cose attraverso la Parola e che si è voluto manifestare ai primi uomini facendo 'parlare' le cose della Sua grandezza e magnificenza. Occorre poi aggiungere che l'uomo, affinché comprendesse la Parola di Dio, è stato creato intelligente, cioè gli è stato donato l'essere indeterminato, luce del Verbo divino, «appartenenza ideale del Verbo», ⁶⁹ fondamento del comprendere e del pronunciare dell'uomo nella sua condizione naturale.

⁶⁸ *Ibidem*, III, n. 1532.

⁶⁹ *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, p. 53.

Parola dell'uomo e Parola di Dio

1. *Considerazioni preliminari*

Giunti a questo punto il discorso sulle problematiche rosminiane del linguaggio si sposta in maniera inevitabile sul versante teologico e religioso. Già nel capitolo precedente si è vista l'affermazione, continua nella storia del pensiero di Rosmini, dell'istanza trascendente come fondamento del linguaggio umano. Il linguaggio è di origine divina: è Dio che ha donato all'uomo i primi rudimenti di linguaggio e con essi le prime verità, è sempre Dio che ha insegnato all'uomo a denominare le cose. È da questi presupposti che l'uomo ha poi potuto sviluppare un proprio linguaggio. Si è poi visto che l'essere ideale, condizione naturale di tutto il pensare e il dire dell'uomo, deriva dalla Parola di Dio, che è quindi il presupposto soprannaturale del linguaggio: ecco perché a questo punto la trattazione del linguaggio riceve una decisa e inevitabile svolta nella direzione dell'ambito teologico. Dicendolo in termini ancor più espliciti, la problematica rosminiana del linguaggio può essere a pieno chiarita e compresa solo alla luce delle considerazioni relative al Dio-Logos-Parola.

Sì, è vero, dal linguaggio si passa ora alla parola, ma la parola non è ancora linguaggio; del resto per Rosmini, come si è menzionato nei precedenti capitoli, l'utilità dei segni non sta nelle singole parole, ma in un sistema organizzato di segni-parole; ora però la questione del linguaggio si trasferisce sul piano del fondamento ultimo del linguaggio dell'uomo, che consiste proprio nella parola divina. Ecco allora che, al fine di comprendere la ragione ultima di quel «sistema di segni» che costituisce il linguaggio, è essenziale passare alle considerazioni rosminiane sulla parola divina, sulla partecipazione della parola umana a quella divina e sulle differenze costitutive, ontologiche, tra parola divina e parola umana.

2. La Parola divina

La parola, dal punto di vista di Rosmini, non è una prerogativa esclusivamente umana; prima della parola dell'uomo c'è l'eterna Parola di Dio. Quella di Dio è Parola creatrice: Dio crea il mondo attraverso la Parola.¹ La Parola di Dio è rivelatrice: parlando, Dio si rivela all'uomo («Io sono colui che sono».)² La Parola di Dio è salvezza per l'uomo: Cristo è la Parola di Dio, che ha redento l'uomo da tutti i peccati. Anche l'uomo, creato a somiglianza di Dio, è dotato di parola, anche se la sua si differenzia profondamente da quella divina: la parola umana non è creatrice, non è la verità, non è salvifica, anche se, nei suoi limiti, essa può imitare la Parola divina.

Il linguaggio di Dio è il linguaggio del suo Verbo, e quello del Verbo divino è il linguaggio che include in sé tutte le possibili parole; esse, in Dio, altro non sono che un'unica Parola: l'eterna Parola che Egli ha pronunciato prima di tutti i secoli. La Parola-Verbo di Dio è fuori dal tempo, nell'eternità, anteriore alla creazione del mondo. Il Verbo divino è, afferma Rosmini nell'*Introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, quell'Esemplare del mondo attraverso il quale Dio ha creato tutte le cose, sia visibili che invisibili. Il Verbo-Logos è Verbo assolutamente, è «Verbo per sé, che ha condizione di Verbo e nient'altro, che è Verbo per sua essenza, ossia la sua essenza è di essere Verbo».³

Nel commento al Vangelo di Giovanni Rosmini prende in esame, tra le altre cose, le differenze del verbo umano rispetto a quello divino, mostrando che il linguaggio umano presuppone e si fonda su quello divino, ossia che la parola umana ha un presupposto teologico e come tale è molto di più di una pura emissione di fiato: essa infatti, per l'analogia che corre tra il verbo della creatura umana e quello del Creatore, è espressione diretta dello spirito umano.

¹ «Nelle antiche carte non è solo accennato che ogni cosa fu fatta nel Verbo, ma altresì pel Verbo; già Mosè, lo storico della Creazione, fa che Iddio ordinò il cielo e la terra colla sua Parola: 'Disse Iddio: sia fatta la luce, e la luce fu fatta', e così parimenti in tutte l'opere delle sei giornate» (A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, a cura di R. BESSERO BELTI, Padova 1966, p. 99).

² Gen 1, 1.

³ A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, p. 18.

Nell'*Introduzione* del *Vangelo di Giovanni* Rosmini si pone diverse domande, e nel rispondere ad esse egli offre una sua interpretazione a quanto l'Evangelista ha voluto dire. E allora, si chiede Rosmini, perché Giovanni dice: «Nel principio era il Verbo», e non: «Nel principio era il Verbo di Dio»? Il Roveretano risponde cercando di chiarire come l'Evangelista intese il Verbo: dire «il Verbo», senza aggiungere altro, significa «parlare assoluto», ossia dicendo «il Verbo era» l'Evangelista ha voluto dire che il Verbo come tale «era ente completo, perocché una cosa è in quanto è ente».⁴ Ciò dimostra, afferma Rosmini, che l'essenza del Verbo è l'atto dell'essere; quindi che egli è Dio, perché Dio è «quegli la cui essenza è l'essere». La parola dell'uomo che cosa è? È parola sonora, è suono articolato, essa non è un solo pronunciamento, ma pronunciamento determinato e limitato a ciò che con esso lui si pronuncia», ossia la parola umana è un pronunciamento limitato a ciò che l'uomo vuole con esso esprimere. Proprio per questo motivo l'uomo per poter esprimere più cose deve esprimersi con più parole, con più pronunciamenti; è per questo che il pronunciamento umano si spezza in una miriade di pronunciamenti. Ma questa è la natura propria anche del conoscere umano, che è il conoscere di quella ragione discorsiva che in quanto tale deve passare da un termine all'altro, da una proposizione all'altra.

Il pensiero discorsivo dell'uomo non può esprimere con un solo atto tutto quello che virtualmente è contenuto nell'essere universale e indeterminato da lui, uomo, originariamente intuito, ma deve, ricorrendo ai dati singolari e particolari dell'esperienza, esplicitare di volta in volta i termini impliciti nell'essere intuito. Il Verbo in senso proprio è invece quello senza limiti, è il Verbo che pronuncia tutto; e questo è possibile perché il Verbo in senso proprio ha in sé tutto il sapere in atto: il Verbo-Parola di Dio è lo stesso sapere infinito di Dio. Il verbo umano, in quanto limitato, «ha bisogno per essere significato di qualche aggiunta».⁵ Il verbo che non «era in principio» è verbo solo «per partecipazione di lui», ossia è verbo per analogia col Verbo che «era in principio». Il verbo per essere per sé, assolutamente, deve pronunciare tutto. La Parola di Dio dice tutto l'essere; nessuna cosa può cadere al

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

di fuori di essa. Il Verbo divino è la Parola-Logos che tutto raccoglie in un unico pronunciamento. Se non pronunciasse tutto, afferma Rosmini, risulterebbe di due elementi, «cioè di verbo e di confini».⁶ Ma ciò non può essere, perché il Verbo divino è l'essere stesso di Dio, è l'infinito sapere di Dio, e come tale non può avere limiti, non ammette composizione. La composizione è propria della parola umana, cioè del discorso umano che si colloca nel tempo, che si svolge temporalmente. Ora però il verbo limitato umano partecipa comunque del Verbo divino, in quanto pronuncia ciò che è già stato pronunciato in eterno dal Verbo illimitato.

Dal Verbo illimitato «tutto è pronunciato: questo tutto viene poi pronunciato parte a parte con altri verbi che così non fanno che ripetere imperfettamente il primo, e perciò non sono verbi in senso assoluto, ma per partecipazione».⁷ Tutti i pronunciamenti, tutti i verbi, in quanto parziali e limitati, non sono che parti del Verbo che tutto pronuncia. Essi presuppongono il Verbo per sé assolutamente, che quindi costituisce la possibilità di tutti i pronunciamenti: «niente sarebbe pronunciabile, se non fosse già attualmente pronunciato da un primitivo Verbo».⁸

Come è evidente fin da queste prime battute sul Verbo divino e su quello umano, il Roveretano pone il fondamento del linguaggio dell'uomo nella parola di Dio. Trova subito conferma quanto si diceva all'inizio del capitolo, il fatto cioè che, al fine di una corretta comprensione della natura del linguaggio nel pensiero rosminiano, non è possibile prescindere da quanto si viene a dire nel commento al Vangelo secondo Giovanni a proposito del Verbo-Parola di Dio e del verbo umano.

3. *La partecipazione della parola umana alla Parola divina. Sul fondamento ultimo del dire dell'uomo*

L'uomo, come intelligenza limitata, non trova il fondamento del proprio discorso, sia interiore («verbo della mente») che esteriore («verbo comunicato»), in se stesso, in quanto esso rinvia al Verbo eterno, alla Parola-Logos che dall'eternità tutto ha pronun-

⁶ *Ibidem*, p. 19.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

ciato. Da questo punto di vista la Parola divina anticipa la parola umana fondandola; in essa è contenuto tutto ciò che l'uomo può pronunciare in maniera sensata e rispondente al vero. La Parola-Verbo è l'essere stesso di Dio e quindi la Verità. È proprio in virtù di questa verità che tutti i verbi sono verbi, ed è proprio in quanto vi è un solo Verbo assoluto che ci possono essere verbi parziali, accidentali, limitati. È grazie alla partecipazione a questo unico Verbo che «tutti quelli che hanno un verbo sono detti parlanti».⁹ E Rosmini, con questa affermazione, ci sembra che meglio e più esplicitamente non poteva sottolineare il rapporto di dipendenza del dire umano nei confronti della Parola di Dio. Ora però questo fatto della partecipazione del verbo umano, per non cadere in fraintendimenti, deve essere spiegata.

Abbiamo detto che l'uomo è un dicente, un parlante, in quanto il suo verbo è partecipe del Verbo divino, del Verbo-Logos che tutto comprende in un solo pronunciamento. Ma allora, se il verbo umano partecipa di quello, che cosa significa che all'uomo è comunicato il Verbo, la sussistenza divina per sé manifesta? Se così fosse, Rosmini cadrebbe nell'ontologismo, in quell'ontologismo da cui in tutti i modi egli ha cercato di distaccarsi (e proprio per questo fatto, di essersi voluto distaccare dall'ontologismo, Gioberti lo accusò di non essere riuscito a fondare il conoscere su qualcosa di veramente oggettivo così da cadere nello psicologismo). Rosmini sfugge all'ontologismo, affermando che «all'uomo secondo natura è comunicata l'idea dell'essere in universale, ma non la sussistenza divina per sé manifesta; e quindi non gli è comunicato il Verbo, ma una luce veniente dal Verbo».¹⁰ Così quello che rimane all'uomo è l'essere astratto, l'idea dell'essere senza la sussistenza. Ecco allora che il verbo umano non partecipa del Verbo divino per il fatto che questo si comunica all'uomo. Infatti all'uomo viene comunicato non l'essere infinito sussistente ma un puro astratto, cioè l'essere indeterminato, il puro «è». Cerchiamo di chiarire meglio questo punto.

⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰ *Ibidem*, p. 31. Rosmini continua affermando: «In tal modo, relativamente all'uomo, viene limitato l'essere per sé manifesto, per guisa che all'uomo rimane solo l'idea o il concetto dell'essere semplicemente, senza la sussistenza: onde riman perduta la nozione di Verbo e la nozione di Dio, perocché il Verbo e Iddio non è ciò che è in qualsivoglia modo limitato».

Parlando del linguaggio scientifico abbiamo detto che la sua idoneità ad esprimere la verità risiede nell'essere originariamente intuito dall'uomo: da ciò derivano i principi e i criteri di ogni retta argomentazione e dimostrazione. Ora, questa idoneità può essere compresa in maniera ancor più profonda se consideriamo la prospettiva teologica per cui l'essenza intuita dall'uomo deriva dalla Parola-Verbo di Dio. È per via d'astrazione teosofica che Dio produsse l'essere ideale. In questa astrazione divina «l'Intelligenza dell'Essere assoluto liberamente astrasse dall'Assoluto suo oggetto l'*essere iniziale*, cioè, oltre intendere l'*essere assoluto oggettivo*, ella fece un altro atto d'intelligenza col quale nell'*essere assoluto* distinse l'*inizio* dal *termine* e vide quello separato da questo, non perché nell'essere assoluto obiettivo fosse veramente separato, ma perché ella lo separava per astrazione mentale».¹¹ Ossia Dio, nell'astrazione teosofica, distinse nel Verbo l'essere non sussistente dall'essere sussistente; ecco perché l'essenza dell'essere non si confonde col Verbo: «all'uomo secondo natura è comunicata l'idea dell'essere in universale, ma non la sussistenza divina per sé manifesta; e quindi non gli è comunicato il Verbo, ma una luce veniente dal Verbo».¹² È per questo che l'essere ideale, ossia l'essere astrattissimo, il puro «È», è divino senza essere Dio.¹³ Può chiamarsi «divino, perché ad essere chiamato così gli basta d'essere infinito sotto un rispetto: il che ci dà motivo di concludere, ch'egli sia un'appartenenza di Dio, sebbene noi non ne veggiamo il nesso ... L'essere ideale adunque come risplende a noi nell'ordine della natura, non può chiamarsi Dio, sebbene sia una cosa divina».¹⁴

L'essere ideale deriva dal Verbo di Dio, e in questo senso la stessa intelligenza umana affonda le sue radici nella Parola originaria, dato che essa è ciò che è proprio in virtù di quell'essere astrattissimo che proviene dalla Parola divina.

Tutto ciò che l'uomo dice, lo dice in termini di essere; ogni parola è parola dell'essere, ciò in quanto in primo luogo il dire

¹¹ A. ROSMINI, *Teosofia*, II, n. 461.

¹² A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, p. 31.

¹³ Nel corso delle sue opere Rosmini ha sempre tenuto a precisare, a spiegare che l'essere ideale non è Dio. Se così non fosse si avrebbe conseguenze contrarie alla sua fede religiosa: l'ontologismo e il panteismo, sistemi che il Roveretano ha sempre condannato e attaccato.

¹⁴ A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, pp. 302-303. Alla distinzione tra Dio e «divino nella natura» Rosmini ha dedicato l'opera *Del divino nella natura*.

umano si situa all'interno dell'essere da lui originariamente intuito e, in secondo luogo, in quanto questo linguaggio dell'essere trova la sua ultima ragione (ultima in senso logico-gnoseologico, ma prima in senso ontologico) nel Dio-Parola. In quest'ottica, la stessa struttura logica del linguaggio apofantico riceve la sua ultima giustificazione dall'esistenza di una ragion sufficiente del tutto, il Dio-Logos, Verità sussistente.

4. *Differenze tra Parola di Dio e parola dell'uomo*

A questo punto, dopo aver introdotto il discorso sul verbo divino e su quello umano, mostrando la radicale dipendenza del secondo rispetto al primo, possiamo procedere alla considerazione delle nove principali differenze che Rosmini coglie tra i due verbi.

Prima differenza: «Il verbo umano si produce con il passaggio dalla potenza all'atto. Il Verbo divino non passa dalla potenza all'atto, ma è sempre in atto, sempre generato ab eterno».¹⁵ Il verbo umano è nel tempo, ed è prodotto dal soggetto con l'affermazione della sussistenza di qualcosa. Affermazione che, come abbiamo visto, presuppone l'idea della cosa, la cosa contemplata nella sua possibilità. Il verbo umano passa quindi dal poter essere pronunciato all'atto di essere pronunciato solo dopo e non prima che la mente sia entrata in possesso dell'idea della cosa da affermare.

Seconda differenza: «Il verbo umano è un accidente dell'anima ... Il verbo divino è essenziale alla divina natura».¹⁶ Infatti l'anima umana esiste già prima di aver emesso verbo, e il verbo umano non è essenziale alla sua natura, poiché, rispetto a quello, è un atto sopraggiunto. Il Verbo divino è invece essenziale alla natura stessa di Dio: senza il Verbo non ci sarebbe nemmeno Dio, dato che Egli è l'essere assoluto che per propria essenza esiste in tre persone. Il Verbo divino non sopraggiunge a Dio: l'atto di generazione del Verbo è eterno; è atto immanente e semplice, atto primo, cioè «l'atto stesso con cui è Dio»; quindi la generazione del Verbo non ammette passaggio.

Terza differenza: «Il verbo umano è semplicemente un'inter-na affermazione che lascia nell'animo la persuasione e la notizia

¹⁵ A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, p. 37.

¹⁶ *Ibidem*, p. 38.

della cosa affermata, di maniera che si distingue il verbo che è transeunte dai suoi effetti immanenti che restano nell'anima per un certo tempo e anche per sempre. Il Verbo divino non è una mera affermazione ... né un atto transeunte, né si distingue dai suoi effetti; perocché egli è ad un tempo persuasione e notizia immanente». ¹⁷ Il verbo umano consiste in una affermazione che produce la persuasione dell'esistenza della cosa affermata. Ora, mentre l'affermazione è transeunte, avviene cioè di volta in volta, l'effetto prodotto da essa, la persuasione, può anche rimanere conservata nella mente per sempre. E qui, seguendo quanto dice Agostino nel *De Trinitate*, ¹⁸ Rosmini coglie una analogia tra verbo umano e quello divino a riguardo del verbo, con il quale «afferma e pronuncia se stesso»: il Verbo divino «è la similitudine o immagine del Padre che lo pronunzia e lo genera, e così il verbo con cui l'uomo pronuncia se stesso è quello che rende l'uomo conoscibile a se stesso». ¹⁹ Il Verbo divino è il conoscere stesso di Dio, e in Dio il suo conoscere è il suo stesso essere. L'uomo non è il suo stesso conoscere, e il verbo mediante il quale afferma e conosce se stesso è un atto sopraggiunto all'atto primo della sua anima. L'analogia sta nel fatto che anche il verbo umano in qualche misura implica il conoscersi dell'uomo, anche se l'uomo non è il suo stesso conoscere, come nel caso di Dio.

Quarta differenza: «Il verbo umano si fa coll'unire la sussistenza delle cose contingenti colla loro essenza, le quali sono di lor natura distinte e separate, perocché non è essenziale alle cose contingenti il sussistere; onde per conoscere la sussistenza conviene affermarla nell'essenza: il che si verifica anche quando pronunciamo e affermiamo noi stessi ... All'incontro la sussistenza divina è anche essenza nota per se stessa ... ed appunto l'essere ella per sé nota e per sé affermata, è ciò che la costituisce Verbo dell'atto essenziale intellettuale pel quale ella è tale». ²⁰ Il conoscere umano è composto, come anche il suo verbo: quando conosce, egli sintetizza essenza e sussistenza; anche nel caso della conoscenza di sé l'uomo non è noto per se stesso, poiché è l'essenza dell'essere che lo rende noto, è l'essere ideale che gli permette di conoscersi. Dio invece si conosce per se stesso, e il suo

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ AGOSTINO, *De Trinitate*, IX, 5.

¹⁹ A. ROSMINI, *L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni*, p. 39.

²⁰ *Ibidem*.

Verbo è il suo conoscersi, ossia il suo stesso essere, così come la sua sussistenza è, al tempo stesso, essenza nota per se stessa, dato che in lui essenza e sussistenza coincidono.

La quinta differenza consegue dalla quarta: «Oltrediciò, quando l'uomo pronuncia il suo verbo, l'essenza che egli unisce alla sussistenza sta bensì davanti alla sua mente, ma non è la sua mente che ha bisogno ella stessa di venire illuminata; quest'essenza è straniera al soggetto umano che pronuncia il verbo, anche quando l'uomo pronuncia ed afferma se stesso. All'incontro Iddio Padre che pronuncia il Verbo non toglie altronde l'essenza, la quale è identica alla sua propria sussistenza, onde egli pronuncia se stesso con se stesso, si pronuncia continuamente, o piuttosto la sussistenza divina è continuamente pronunciata».²¹ L'essenza intuita dall'uomo non si confonde con la sua mente, perché essa gli sta di fronte, è cosa distinta dal soggetto; in Dio essenza ed esistenza sono la stessa identica cosa, per cui il Verbo è l'eterna pronuncia della sussistenza divina, è la sussistenza divina manifesta a se stessa, dato che la sussistenza di Dio è per essenza «luce a se stessa».

Sesta differenza: Il verbo umano è molteplice, l'uomo pronuncia molti verbi perché egli è un ente limitato escludente dalla sua sussistenza tutti gli altri esseri, così egli di volta in volta deve affermare mediante il proprio verbo ciascun essere limitato e da lui distinto. Il Verbo divino è uno solo e pronuncia l'Essere illimitato ed assoluto, ossia la sussistenza divina. In essa il Verbo divino pronuncia la possibilità fisica dell'essere finito e l'atto della volontà che lo fa sussistere, e inoltre l'essenza e al tempo stesso la sussistenza dell'essere finito nella sua unità ed ordine, in modo tale da rendere l'universo un tutto ordinatissimo in tutti i suoi atti. E qui Rosmini ci fa capire che il Verbo divino, come afferma Giovanni nel suo Vangelo, è Parola creatrice, e questa argomentazione ci introduce in pieno nella settima differenza: mentre con il suo verbo l'uomo afferma le sussistenze finite che cadono nel suo sentimento, producendo in se stesso la persuasione, ossia la notizia della loro sussistenza, il Verbo divino «è costituente e produttivo». È «costituente» nel senso che alla sussistenza divina «è essenziale l'esser Verbo, cioè l'esser per sé oggetto, per sé luce, per sé a se manifesta»; è «produttivo» delle creature, perché è l'atto stesso col quale le pronuncia, le vede amabili in se stesso,

²¹ *Ibidem.*

è un atto volitivo col quale le fa sussistere.²² Ecco allora un'ulteriore differenza con il verbo umano (l'ottava): Il verbo umano «è soltanto persuasivo, non è pratico, cioè operativo». Per operare razionalmente egli deve pronunciare un altro verbo, ossia un giudizio pratico con il quale dica interiormente che l'azione che farà è a lui buona. Questo secondo verbo volontario è il principio nell'uomo delle sue azioni razionali. Ora, afferma Rosmini, se questo verbo volontario non riguarda che l'amore razionale con cui l'uomo può aderire alla cosa, allora si può dire che quell'amore s'immedesima a quel verbo pratico, e ne sia una continuazione e un compimento. Ma se la cosa giudicata soggettivamente buona con il verbo pratico è un'azione che spetta a qualche potenza inferiore, allora l'azione che si fa in conseguenza del verbo, è distinta dal verbo stesso. Queste distinzioni non appartengono al verbo divino. Appartiene alla perfezione dell'Essere divino che sia morale per essenza; quindi per essenza egli ama ciò che ha creato. Ecco allora che l'atto con cui Dio ha creato il mondo è l'atto stesso essenziale alla divina sussistenza (a cui, dice Rosmini, è pure essenziale la libertà), e quest'atto è «quell'unico Verbo, col quale vede e pone ad un tempo le finite sussistenze».²³

La nona differenza ci porta diritti al nocciolo dell'argomento relativo alla dipendenza del verbo umano rispetto al Verbo divino. Questa dipendenza è fortemente ribadita da Rosmini quando afferma che il verbo umano riceve dal Verbo divino «tutti gli elementi di cui egli si compone», e cioè: «1° riceve le essenze delle cose, ossia la possibilità dell'ente finito che diviene il lume di sua ragione; 2° riceve le sussistenze finite ch'egli afferma col suo verbo persuasivo e le azioni ch'egli afferma buone a sé soggetto col suo verbo pratico, perché tutto ciò riceve il sussistere dell'atto del Verbo divino; 3° finalmente l'atto stesso soggettivo dell'affermazione e del giudizio è posto in essere dal Verbo, nel quale e pel quale sono fatte tutte le cose. Il Verbo divino all'incontro nulla riceve da un maggiore di sé, ma solo dal Padre, a cui è uguale, perché è la sussistenza divina per sé intesa, cioè per un atto suo proprio d'intelligenza che la rende intesa, la rende oggetto reale a sé, soggetto del pari reale».²⁴

²² *Ibidem*, p. 40.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 41.

Per il Verbo e attraverso il Verbo tutte le cose sono state create; il verbo umano si compone di ciò che riceve da quello divino, mentre quest'ultimo nulla riceve, poiché esso è l'infinito conoscere di Dio che coincide con l'essere stesso di Dio. Subito dopo queste affermazioni Rosmini sottolinea un'analogia di certi verbi umani con quello divino; questi verbi sono quelli «deontologici», i quali hanno un'analogia con il Verbo che altri verbi dell'uomo non hanno. Il verbo deontologico è quel giudizio che l'uomo pronuncia sulla «convenienza delle cose», cioè su ciò che per l'uomo moralmente risulti a lui conveniente. L'analogia sta nel fatto che questa «convenienza» non potrebbe essere dall'uomo pronunciata se non fosse stata prima pronunciata da Dio. Il giudizio di «convenienza» si fonda su ciò che Dio ha stabilito essere conveniente: «I verbi o giudizi deontologici dell'uomo si possono dire ripetizioni di ciò che ha pronunciato ab eterno Iddio quando ha generato il suo Verbo».²⁵

Il verbo umano partecipa di quello divino (partecipazione che è poi una dipendenza), ma fra i due vi è una notevolissima differenza. Il Verbo divino è creatore, quello umano può solo imitare quello divino affermando e nominando le cose.

Ora, *verbum*, ossia parola, significa, dice Rosmini, tanto un pronunciamento interno dello spirito umano, quanto un pronunciamento esterno come espressione dell'interno. Il primo fa conoscere allo spirito la cosa pronunciata, il secondo ha il compito di rinforzare e mantenere fermo di fronte alla mente il suo pronunciamento e di farlo conoscere, di comunicarlo, alle altre intelligenze. Il nominare, l'affermare e il conoscere le cose è possibile all'uomo in quanto Dio gli ha comunicato la luce del suo Verbo (l'essere ideale), la quale non è l'essere attuato ma l'essere in potenza, non è la sussistenza ma la pura essenza. Nonostante ciò, l'essere ideale e indeterminato è sempre un'appartenenza del Verbo divino, «perché è la possibilità logica dell'essere finito che nella divina sussistenza pronunciata da se stessa risiede».²⁶

Ancora una volta Rosmini sottolinea che il fondamento ultimo del pronunciare umano risiede nel Verbo, perché è dal Verbo che l'essere ideale dipende e ad esso appartiene; ma per il fatto che l'uomo appartiene all'ordine naturale e la sua scienza naturale

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, p. 42.

ha per principio l'essere ideale, possiamo dire che la possibilità di tutto il suo dire risiede ed è stabilita dall'essere ideale, tenendo comunque sempre presente che lo stesso essere ideale, come dice Rosmini, è un'appartenenza del Verbo divino, per cui ogni pronunciamento umano presuppone l'eterna Parola di Dio. Come dire che il naturale presuppone e partecipa del soprannaturale tanto da trovare in esso fondamento ed ultima giustificazione.

5. *La comunicazione della Parola di Dio per grazia*

È in virtù dell'essere iniziale che possiamo conoscere e pronunciare le cose, ossia è proprio nella luce dell'essere intuito che possiamo conoscere il nostro sentimento fondamentale, e tutto ciò che risulta dalle modificazioni di esso, «cioè gli agenti che in esso operano e lo modificano, e queste stesse modificazioni nostre e come determinazioni nostre e come determinazioni degli stessi agenti; in una parola pronunciamo tutte le sussistenze finite in quanto al nostro sentimento appartengono».²⁷ Il pronunciare le cose, dice Rosmini, è un conoscere le cose, perché il pronunciare è dire «che cosa sono»; e dire «che cosa sono» è un conoscerne l'essenza, «onde la cognizione nostra de' reali sta nel riferire la determinazione sensibile contingente all'essenza», consiste cioè nel riferire le modificazioni del sentimento all'essenza intuita nell'idea; facendo ciò si congiunge il contingente con l'infinito, il creato con l'increato. In questo modo si viene ad esplicare ciò che è implicitamente e virtualmente contenuto nell'essere indeterminato e astratto originariamente intuito dall'uomo.

Come è evidente, tutto ciò rientra nell'ambito della conoscenza naturale; proprio in quanto l'essere inteso, essere astrattissimo e non sussistente (pur appartenendo al Verbo), consente all'uomo di conoscere e quindi di pronunciare senza uscir fuori dalla sua condizione ontologica di ente appartenente al mondo naturale, anche se, torno a ripetere, il soprannaturale ne costituisce la condizione prima. Ma l'uomo tramite l'essere ideale, luce di verità, è in grado di ascendere alle cose soprannaturali e a Dio stesso, anche se, in questa condizione naturale, del soprannaturale può parlare solo mediante cognizione negativa.

²⁷ *Ibidem.*

Ora, proprio per la partecipazione dell'essere inteso del Verbo divino, il conoscere dell'uomo i sussistenti finiti per affermazione o verbo, ha un'analogia speciale col Verbo divino, e ciò sulla base del fatto che come «Iddio è manifesto a se stesso e in se stesso conosce tutte le cose; così noi conosciamo tutte le sussistenze contingenti in noi stessi».²⁸ Con però una differenza fondamentale: il nostro sentimento non è l'essenza, perché per conoscerla esso deve essere visto nell'essenza, mentre il sentimento divino è l'essenza stessa e come tale è noto per se stesso.

Quindi la conoscenza dei sussistenti finiti è una «manifestazione analogica del Verbo divino», ma l'uomo non conosce nel suo stato naturale il Verbo; egli intuisce l'essenza dell'essere ma non il Verbo divino, altrimenti conoscerebbe e vedrebbe Dio, e le cose sono conosciute nella luce dell'essere intuito e non direttamente in Dio come voleva N. Malebranche.²⁹ Il verbo umano può esprimere il Verbo divino solo con un concetto negativo e analogico. Occorre però precisare che il Roveretano non esclude che il Verbo divino possa essere percepito e conosciuto positivamente; ciò non appartiene però allo stato naturale dell'uomo, perché questa comunicazione non viene dalla natura finita, ma può venire solo dal Verbo e in quest'ultimo caso la comunicazione si dice soprannaturale. È per questo che Rosmini afferma che la comunicazione del Verbo divino all'uomo è «un fatto, non un ragionamento», ossia non è frutto delle possibilità conoscitive dell'uomo, in quanto si colloca sul piano soprannaturale. L'errore di alcuni filosofi è stato invece quello di confondere l'idea con il Verbo, scambiando così l'ordine naturale con quello soprannaturale. Rosmini invece tiene a distinguere i due ordini; dal suo punto di vista vi è una scienza naturale, e una scienza «o piuttosto sapienza» soprannaturale.

Il principio della scienza naturale è l'idea, l'essere indeterminato e universale; il principio della scienza soprannaturale è il Verbo, «cioè l'essere reale per sé manifesto».³⁰ Se rimaniamo

²⁸ *Ibidem* p. 43.

²⁹ «Ma l'essenza da noi intuita dell'essere, benché sia un'appartenenza dell'essere, tuttavia non è il Verbo, perché non è l'essere attuato, ma l'essere in potenza; non la sussistenza, ma la pura essenza. Il mondo conosciuto né pur esso è il Verbo, ma solo un'analogia col verbo divino» (*ibidem*).

³⁰ *Ibidem*, p. 50. Ecco come Rosmini specifica i due diversi principi della scienza: «il lume naturale è semplicemente ideale, laddove il lume soprannaturale è anche reale, perocché in questo vi ha un'azione della sussistenza divina nell'anima umana: di maniera

nell'ordine naturale, è chiaro che l'uomo trova il fondamento del suo dire e del suo pronunciare nell'essere ideale e nelle percezioni; tutto il suo dicibile si iscrive nell'ambito della possibilità concessa dall'esperienza fatta alla luce dell'essere, ma tale condizione ci permette di accedere soltanto ad una cognizione negativa del Verbo. L'idea può essere base soltanto di una scienza negativa ed iniziale del Verbo. Nella condizione naturale il linguaggio umano non può esprimere positivamente l'Essere assoluto; e questo è un suo limite, che è al tempo stesso un limite dell'uomo, perché l'uomo non può avere percezione, nel suo stato naturale, del Verbo, e ciò che non può essere percepito, in quanto non cade nel sentimento, non può nemmeno essere pronunciato positivamente ma solo in maniera negativa. Noi non conosciamo le cose, non ne abbiamo le idee positive, se non mediante le percezioni delle medesime, cioè mediante quei sentimenti che le cose hanno provocato in noi. Ma il Verbo divino, ossia il primo teologico, può per grazia agire nell'uomo, elevandolo ad una specie di nuova intelligenza;³¹ in questo modo l'uomo entra nella dimensione soprannaturale, e la sua sarà una sapienza soprannaturale. L'operazione della grazia, dice Rosmini è «deiforme», «perché con essa Dio si congiunge formalmente all'uomo: e quindi l'operazione deiforme³² appartiene all'ordine soprannaturale»;³³ cosicché «l'essere nell'uomo prende un nuovo stato allorché l'uomo vien sollevato dall'ordine naturale all'ordine soprannaturale: quest'essere opera nell'uomo non più in un modo puramente ideale, ma in

che l'atto che fa l'anima nel ricevere il lume naturale dicesi intuizione, laddove l'atto che fa l'anima nel ricevere il lume soprannaturale merita il nome di percezione. Il lume naturale è l'essere ideale per sé oggetto, e quindi questa si può chiamare *un'appartenenza ideale del Verbo divino*; là dove il lume soprannaturale, che accompagna le verità rivelate a cui prestiam fede, è l'essere reale, ossia la divina sussistenza, e quindi questa si deve chiamare *un'appartenenza reale dello stesso Verbo*» (*ibidem*, pp. 53-54).

³¹ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, p. 79.

³² A proposito del modo di conoscere l'operazione deiforme, così si esprime Rosmini: «La maniera diretta di conoscere l'operazione deiforme è il percepirla, l'esperimentarla. Convieni sentire Iddio, convieni sentirlo operante in noi. Convieni sentire in noi qualche cosa che non si possa confondere con nessuna delle creature e che sia evidentemente qualche cosa di più di qualunque essere parziale; che non possa essere assolutamente altro che Dio stesso. Chi sente in se stesso una operazione tanto grande, che non è comparabile a cosa alcuna ... una operazione che è tutto e può tutto e niente può contro di lei o fuori di lei; questi ha in se stesso una cotal percezione del sommo Essere, una comunicazione e per così dire un suo toccamento. Quando insomma l'anima sente tal cosa che sia evidentemente Dio, allora l'operazione è deiforme» (*ibidem*, I, p. 114).

³³ *Ibidem*, I, p. 155.

modo sostanziale e reale; l'uomo allora prova un vero sentimento, non più una tenue idea; prova l'azione dell'essere reale che si manifesta in tal modo a lui presente; non è più solo la possibilità indeterminata dell'essere che ha in sé, ma la sussistenza medesima: insomma allora l'idea si cangia in percezione». ³⁴

6. *Scienza sapienziale e linguaggio*

Come si è detto, l'uomo ha idee positive, e quindi conoscenza positiva, solo attraverso le percezioni delle cose, ossia mediante le sensazioni che le cose stesse hanno causato in noi. Il sentimento del Verbo divino, il «sentimento deiforme» è del tutto distinto da ogni altro sentimento causato dalle cose. Quindi chi non possiede questo sentimento del Verbo, non può neppure averne l'idea positiva corrispondente; «dunque quand'anco fossero trovate e istituite delle parole a significare que' sentimenti e percezioni: queste parole non avrebbero alcun valore positivo per tutti quelli che non avessero ricevuti in se stessi e provati que' sentimenti». ³⁵ Nel sentimento del Verbo di Dio l'uomo è proiettato in un ambito soprannaturale, nel quale egli può intendere parole che invece non possono essere intese da chi non ha avuto comunicazione del Verbo. Così l'uomo che si trova in quello stato di grazia soprannaturale si eleva ad un nuovo linguaggio atto ad esprimere quell'esperienza: «indi è che i Santi come non s'intendono se non fra loro, ed hanno una lor propria lingua, così formano tra loro altresì una particolare società, secondo la dottrina della Scrittura». ³⁶ È qui implicitamente espresso da Rosmini il limite di quel linguaggio umano fondato solo sulla condizione naturale dell'uomo, ossia sull'essere ideale intuito e sul sentimento; il linguaggio di colui che è entrato nell'ordine soprannaturale ha invece come principio non più l'essere ideale, non più «un'appartenenza ideale del Verbo», ma il Verbo stesso nella sua realtà e sussistenza.

³⁴ *Ibidem*, I, p. 240. Occorre precisare che per Rosmini «sebbene l'azione divina sia reale tuttavia ella non è tale che comunichi Dio se stesso all'uomo del tutto svelatamente»; quindi, in questa vita, l'uomo non «percepisce Iddio *distintamente*, ma lo percepisce *indistintamente* come il TUTTO, l'ogni bene» (*ibidem*, I, pp. 97-98).

³⁵ *Ibidem*, I, p. 229.

³⁶ *Ibidem*, I, p. 231.

Questo linguaggio, che è poi, come dice Rosmini, quello dei santi (ossia quello ai quali il Verbo si è comunicato) esprime proprio la percezione del Verbo sussistente, ed è per questo che non può essere inteso da chi è nell'ordine naturale. Ciò non toglie che anche il linguaggio fondato sul principio dell'essere ideale possa esprimere verità intorno a Dio e a maggior ragione intorno al mondo naturale, in quanto l'essere ideale è pur sempre un'appartenza ideale del Verbo, deriva, per via d'astrazione teosofica, da Dio (da Dio non in quanto sussistente, ma dall'idea di Dio, dal pensiero di Dio), e come tale possiede i caratteri divini di eternità, d'infinità, d'immutabilità, di verità.

L'esperienza per Rosmini, come abbiamo già visto nei capitoli precedenti, costituisce l'elemento da cui il dire umano non può prescindere; ora qui si sta ribadendo con molta forza che l'esperienza è prioritaria rispetto al linguaggio, a questo riguardo così egli si esprime nell'*Antropologia soprannaturale*:

«che possono far le parole se non risvegliare le percezioni avute delle cose? ma chi è privo di queste percezioni, tutte le parole son vane, o certo non danno che un assai freddo e tenue significato ... un atto istantaneo di esperienza vale più di un secolo di parole».³⁷

Da quanto stiamo dicendo sta venendo alla luce un lato forse inaspettato di Rosmini: il filosofo che dedica la propria vita alla costruzione di un complesso e vasto sistema metafisico, che elabora dottrine e che facendo ciò mostra piena fiducia nel linguaggio concettuale, quale mezzo per esprimere la realtà, si trova ad ammettere che tutte le parole utilizzate ad esprimere la Verità sono poca cosa se essa non viene esperita. Tutte le parole non valgono un solo «istante di esperienza» delle cose divine:

«Chi non ha mai avuto interna comunicazione e percezione delle divine cose ... nella lettura di tanti volumi raccorrà sì un gran numero di idee, ma nessuna di esse è Dio, in nessuna ha percepito la divina natura, tutte queste idee non gli danno che semplici relazioni, insufficienti affatto a prestare un vero conoscenza dell'Ente supremo».³⁸

Ecco allora che chi ha avuto esperienza, sentimento della Verità, ossia del Verbo sussistente, non ha bisogno di migliaia di parole, di costruzioni speculative per esprimere la Verità.

³⁷ *Ibidem*, I, pp. 232-233.

³⁸ *Ibidem*.

«La sua scienza per tanto di Dio consiste nel fatto, è una cognizione positiva, piena, soddisfacente, operante. Questa non è un fonte di tante parole; perché le parole finiscono ove si è conseguita la cosa che si cercava colle parole».³⁹

È l'esperienza che dà sostegno e valore alle parole. Ecco allora che le parole del Vangelo possono essere intese solo esperiendole:

«In questo consiste la sublime semplicità del Vangelo: ella è fatta per tutti gli uomini perché non ha bisogno di troppe parole, né di troppe distinzioni, e studiate sottigliezze; in pochissimi detti si può raccogliere: sì bene ha bisogno dell'esperienza, che dia il vero e immediato valore a que' pochi detti: giacché poche ed anche una sola parola intesa in questa maniera (cioè secondo esperienza) racchiude in sé più scienza e più sapienza di quella che possono raccorre tutti gli uomini che sono vivuti e che vivranno unque mai sopra la terra insieme presi».⁴⁰

L'esperienza della Verità libera l'uomo da tutte le illusioni e le opinioni; l'uomo che percepisce il Verbo vive nella Verità e comprende che sono inutili le sottigliezze verbali, il proliferare di parole, le infinite dispute speculative. Una sola parola, o pochissime parole esprimenti esperienze spirituali vissute, valgono più di tutti i sistemi metafisici costruiti dall'uomo senza sentimento e percezione delle cose trattate. Ma con ciò il Roveretano non vuole screditare il potere del linguaggio scientifico e filosofico, che ha l'essere ideale come principio e guida. Anzi è proprio la filosofia, che si costruisce come discorso nell'ambito dell'essere astratto e indeterminato, a spingere l'uomo al desiderio di giungere all'esperienza dell'essere nella sua totalità:

«L'uomo dunque, per insegnamento della stessa filosofia non si può acquietare se non percepisce l'ESSERE stesso, dov'è tutta l'essenza, e quindi tutta la pienezza dell'essere ... Or la pienezza dell'essere non è che in Dio, perché è appunto l'essere stesso l'essere per essenza».⁴¹

La scienza sapienziale non distrugge la scienza naturale fondata sull'essere intuito, in quanto il linguaggio di quest'ultima mantiene la sua veridicità, essendo fondato sulla verità che Dio ha donato all'uomo, ossia sull'essere astrattissimo, e su ciò che cade

³⁹ *Ibidem*, I, p. 238.

⁴⁰ *Ibidem*, I, p. 233.

⁴¹ *Ibidem*, I, p. 115.

nel sentimento (ovvero sull'esperienza illuminata dall'essere inteso). Da questo punto di vista la sapienza, che ha come principio la Parola sussistente, costituisce il coronamento di tutto il pronunciare che l'uomo fa sulle «divine cose» nella luce dell'essere inteso.

Quindi tra sapienza e scienza naturale non c'è rottura, ma continuità: dal sapere fondato sull'essere astratto dal Verbo divino si passa ad un sapere fondato sul Verbo sussistente, cosicché il sapere sapienziale porta a compimento quello naturale mediante l'esperienza del soprannaturale, mediante l'accoglimento della Parola sussistente, che il linguaggio scientifico non può esprimere proprio in quanto, nella sua condizione naturale, viene a mancare della percezione, dell'esperienza del Verbo. In questo tipo di esperienza l'uomo non ha più bisogno di tante parole o di poderose costruzioni teoretiche, ma gli saranno sufficienti poche parole, data la pregnanza esperienziale che quelle parole ricevono in quella condizione. Un linguaggio di questo tipo raggiunge il culmine della semplicità; e questo, afferma il Roveretano, è proprio del linguaggio del Vangelo, il quale si compendia in pochi detti, che devono essere intesi praticamente,⁴² non devono cioè rimanere su un piano teorico e astratto.

Ritornando alla «percezione del Verbo divino», vi è un'importante condizione affinché la comunicazione «deiforme» possa avvenire, affinché il Verbo si possa comunicare all'uomo; questa condizione (anche se non è la sola, visto che per Rosmini è per grazia che il Verbo si comunica all'uomo) è data dall'ascolto nel silenzio della Parola che di sua libera iniziativa si dà, si comunica all'uomo. Soltanto nel silenzio l'uomo può udire la Parola di Dio; soltanto mettendo a tacere tutte le sue parole l'uomo può ricevere la Parola eterna di Dio che tutto fonda. È nel silenzio più profondo, quello non solo esteriore dei suoni ma anche interiore dello spirito, che la voce di Dio può risuonare forte nello spirito dell'uomo; è nel silenzio delle parole e del verbo interiore, è in questo mistico e misterioso silenzio, che l'uomo può far posto alla

⁴² A questo proposito è emblematico quanto Rosmini afferma sulla morale; anche qui non occorre sapere molte cose, non servono fiumi di parole e distinzioni sottili, l'importante è intendere praticamente ciò che si dice. Cosicché «in una parola sta la legge evangelica. Chi intende praticamente questa parola 'carità' ha soddisfatto a tutti i doveri» (*ibidem*, I, p. 233, nota 557).

voce del Verbo. Nell'*Antropologia soprannaturale* Rosmini riporta un passo, aderendovi in pieno, tratto dall'*Imitazione di Cristo*:

«Con ragione dice il pio autore del libro dell'*Imitazione*: ... Quegli a cui parla l'eterno Verbo si libera da una farragine d'opinioni. Per lo solo Verbo tutte sono le cose, e lui solo tutte ci dicono, e questo è il principio che parla anche a noi. Nessuno intende senza lui o giudica rettamente ... Spesse volte m'annoia il leggere, e l'ascoltar tante cose: in te TUTTO si trova, che io mi sappia volere e desiderare. Si tacciano tutti i maestri; ammutoliscono tutte quante le creature davanti a te: a me parla tu solo».⁴³

Rosmini fa proprie le parole dell'autore del libro dell'*Imitazione*, e con ciò egli vuole esprimere la necessità di far tacere tutte le costruzioni speculative degli uomini riguardanti la Verità; ad un certo punto esse, anche se hanno reso un importante servizio, se non sono fatte tacere si possono rivelare un ostacolo all'ascolto della Verità, del Verbo di Dio.

Tutte le parole umane, anche quelle che sono espressione di verità, sono poca cosa rispetto all'unica Parola divina che tutto raccoglie e tutto fonda. Ecco allora che al linguaggio umano deve subentrare quello dell'Essere assoluto: il silenzio meditativo rappresenta allora la porta, lo spazio vuoto di ogni presenza umana, dalla quale può giungere la voce originaria della Verità (originaria, perché giunge dal fondamento senza passare attraverso la parola umana).

Ma allora, con questa esaltazione del silenzio,⁴⁴ con questa esigenza di far tacere tutto, compreso il verbo interiore, il linguaggio è, dal Rosmini mistico, messo fuori causa? Il linguaggio è chiamato fuori, perché inadeguato ad esprimere e a far intendere la Verità? Con l'assoluto silenzio dello spirito viene a mancare anche ogni giudizio d'affermazione; l'uomo rimane denudato di

⁴³ *Della Imitazione di Cristo*. Libri quattro, tradotti in lingua italiana dall'Abate Antonio Cesari, Stamperia Alliana, Torino 1824, lib. I, cap. III, n. 1, 2, pp. 6, 7: è la versione usata da Rosmini, in *Antropologia soprannaturale*, I, pp. 233-234.

⁴⁴ Rosmini pone il silenzio come elemento fondamentale ai fini della perfezione del cristiano. A questo riguardo così Rosmini si esprime nelle *Massime di perfezione cristiana* (1821): «Perciò il Cristiano che vuol essere perfetto, professerà il ritiro, il silenzio, e la continua occupazione; Professerà il silenzio, cercando di non dire parole oziose, cioè di quelle che non hanno nessun fine buono per la propria o l'altrui edificazione, ovvero che non hanno necessità pe' poveri o pe' bisognosi della propri vita» (A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, Roma 1981, pp. 80-81). È da notare che Rosmini accanto al silenzio tra le massime include anche il buon uso della parola; infatti, la retta parola deve essere praticata dall'uomo che vuol aspirare alla perfezione.

tutto, ma per Rosmini, come anche per tutti gli altri mistici della tradizione cristiana, è proprio questa la condizione affinché l'uomo riesca nell'ascolto della voce di Dio. Allora vediamo che ad essere accantonato (in maniera poi del tutto momentanea) è soltanto il linguaggio umano, ma non il linguaggio *tout-court*, in quanto è proprio nel silenzio spirituale che l'uomo può udire la Parola divina. Il silenzio quindi non abolisce il linguaggio; è anzi ciò che permette l'ascolto di quel linguaggio che tutto fonda (compreso il dire dell'uomo), quello della Parola divina che racchiude in se stessa tutte le possibili parole e tutti i possibili pronunciamenti. È proprio dall'ascolto-percezione della divina Parola che poi lo stesso dire dell'uomo (è per questo che il linguaggio umano viene solo momentaneamente accantonato) può ricevere ulteriore significato e valore, perché da esso (dall'ascolto-accoglimento della Parola) viene caricato di un'esperienza soprannaturale che prima non aveva.

Il silenzio non è allora da intendere come opposizione alla parola umana, ma come suo compimento nel riconoscimento di quell'istante solenne in cui la parola umana deve tacere, come non fosse mai nata, per far posto all'ascolto della voce di Dio. In questo modo la parola umana non trova il suo limite nell'inesprimibile, ma la sua realizzazione nella Parola divina che si dà, nel silenzio, all'umana. In questo senso Rosmini si pone nell'ambito della tradizione mistica occidentale, secondo la quale il silenzio non è maledizione della parola, ma è in funzione dell'ascolto-accoglimento della Parola-Verbo di Dio. Questo del rapporto parola-silenzio in Rosmini sarà l'argomento del prossimo capitolo; qui ne abbiamo parlato al fine di dare maggiore compiutezza al tema del rapporto-differenza tra parola umana e parola divina.

Parola, silenzio, linguaggio religioso

1. *Il linguaggio religioso*

Nel trattare delle diverse valenze che il linguaggio assume nel contesto del pensiero rosminiano, abbiamo visto il linguaggio nella sua funzione attiva nella crescita intellettuale e morale dell'uomo, poi come mezzo indispensabile agli uomini per comunicare le proprie idee e i propri stati d'animo, infine come strumento idoneo a rappresentare la realtà e quindi ad esprimere la verità.

A questo punto del nostro discorso occorre considerare quel carattere fondamentale del linguaggio che, sempre nella prospettiva rosminiana, consiste nell'essere luogo d'incontro non solo tra uomo e uomo, ma anche tra l'uomo e la trascendenza.

Questa funzione di luogo d'incontro tra uomo e soprannaturale è assolta dal linguaggio religioso della preghiera,¹ della meditazione, della confessione e della liturgia. Il linguaggio religioso, nelle sue diverse forme, acquista un carattere precipuo ed esclusivo rispetto a tutti gli altri linguaggi proprio in quanto è quello che pone l'uomo in comunicazione personale con la trascendenza. Il linguaggio scientifico-apofantico, strumentale e assertorio, risulta inadeguato per tale rapporto.

Ma perché il linguaggio scientifico non stabilisce un'autentica relazione con la Verità? Penso che a questa difficile domanda si possa rispondere prendendo in considerazione il fatto che, dal punto di vista rosminiano, il solo ambito teoretico-scientifico, per sua natura, non riesce a suscitare un sentimento tale da indurre

¹ Rosmini include la preghiera tra le condizioni di una perfetta vita Cristiana: «VITA CRISTIANA IN QUATTRO PAROLE: FARE, PATIRE, TACERE, PREGARE ... Pregare Iddio padre nostro celeste incessantemente: invocare nei travagli, nelle tentazioni, nel principio, nel fine delle nostre opere Gesù e Maria, domandare ogni grazia nei loro nomi, e particolarmente l'aumento della fede, speranza e carità per sé e per tutti gli altri» (A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, p. 97).

l'uomo all'amore, al sentimento vivo, ardente, per Dio. Abbiamo visto che per poter esprimere la realtà il linguaggio scientifico deve esprimere idee-cognizioni positive, che si ottengono attraverso l'esperienza, la percezione della realtà. Nel caso di Dio, nella semplice condizione naturale, viene a mancare proprio l'esperienza: la cognizione che se ne ottiene è soltanto ideal-negativa; in questi termini al linguaggio viene a mancare, per così dire, la materia, quell'attrito senza il quale esso scivola via senza riuscire ad afferrare le cose soprannaturali. Per di più:

«la filosofia puramente naturale ove voglia mettersi a parlare come maestra delle materie soprannaturali della cristiana teologia, suole snaturare questa dottrina coll'introdurre in essa delle sottigliezze perniciose e false, delle interminabili dispute, de' raggiri implicatissimi di parole; perocché ella crede di conoscere per una cotal sua presunzione, ma veramente non ha mai conosciuto, non ha mai veduto la materia in che temerariamente pon mano, ed è veramente il cieco che giudica dei colori, poichè al filosofo cioè all'uomo nell'ordine naturale non è data la percezione interiore di Dio».²

Venendo a mancare dell'esperienza, il sentimento che l'uomo può avere delle cose divine non è tale da coinvolgerlo pienamente a livello emotivo, razionale, e quindi spirituale.

Finché l'uomo rimane sul piano linguistico-concettuale, accontentandosi di riprodurre la realtà mediante proposizioni e idee, non 'vive' la verità né ha un rapporto spirituale con essa:

«La parola 'Dio' per esempio racchiude ella sola e vale assai più per un uomo a cui Dio siasi degnato di palesarsi interiormente; che non delle biblioteche intere di volumi, cui a leggere non bastino le vite di molti uomini, per chi non ha mai interna comunicazione e percezione delle divine cose».³

Rosmini si avvede del pericolo insito nella teoresi, che è quello di ridurre Dio ad una somma di idee connesse in un sistema speculativo. Una lettera datata 23 giugno 1833 ci aiuta a capire meglio tale posizione rosminiana:

«Ma la filosofia, parlando della verità, non ce ne parla come di un essere reale e sussistente; ce ne parla solo come di un essere mentale, di un'idea, e, vogliasi ancora, di un'astrazione. Vero è che i filosofi che si levano più in alto nella contemplazione, rimasero sommamente meravigliati e stupiti

² A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, pp. 234-236.

³ *Ibidem*, I, p. 233.

in considerando la forza delle idee, ... e nella forza delle idee videro contenersi le ragioni e i principi eterni di tutte le cose, le basi invariabili, per così dire, dell'universo variabile; sicché giunsero a dire che le idee sole erano realissime, e, trapassando ogni confine, le divinizzarono. Ma lasciando da parte questa sciagurata idolatria delle idee, ... checché dicessero e sprecassero nobilmente i filosofi sulla natura delle idee, esse rimasero però idee; e non poterono essere sollevate, con tutti i loro sforzi, a stato di cosa reale». ⁴

Con ciò Rosmini mostra di aver molto chiaro il fatto che una cosa è il conoscere e un'altra il sussistente, il reale. Tra il sapere e l'Assoluto rimane sempre uno iato incolmabile. Di qui la sua grande attenzione a non rimanere sulla sola posizione intellettualistica, che è sì utile all'uomo, ma non è sufficiente per la sua piena realizzazione come persona. Affinché l'uomo come persona realizzi se stesso in tutta la sua interezza è necessario che si renda partecipe della verità, che abbia con essa un rapporto vivo, intimo. Il che è possibile se l'uomo viene coinvolto integralmente. Troviamo questa posizione rosminiana affine a quella del grande mistico medioevale Meister Eckhart: «L'uomo non deve accontentarsi di un Dio pensato, perché così quando il pensiero ci abbandona, ci abbandona anche Dio». ⁵

Il cristiano Rosmini ha sempre avvertito la fortissima necessità di entrare in un rapporto interiore, esperienziale, con la Verità; cosa, questa, che non gli può garantire il solo piano teorico-linguistico. Ciò vale anche se, per Rosmini, la stessa conoscenza non si costruisce in maniera autonoma dall'esperienza; abbiamo infatti visto che il linguaggio scientifico riceve valore proprio dalla percezione, dall'esperienza. Ma, come abbiamo appena detto, questa esperienza attende di essere estesa, approfondita, nella direzione dell'orizzonte soprannaturale.

Il Rosmini che spende fiumi di parole per esprimere la verità (si ricordi la sua concezione della filosofia come «sistema della verità») e per difenderla, non è tutto Rosmini. Ne è solo una faccia; l'altra, più riservata, è data dal Rosmini asceta e mistico. Anche se, tra questi due volti, quello della ragione e quello spirituale, non c'è opposizione ma compresenza: il suo filosofare è sorretto dallo spirito religioso e la sua ascetica non rifiuta la ra-

⁴ A. ROSMINI, *Epistolario filosofico*, pp. 213-214.

⁵ M. ECKHART, *Istruzioni spirituali*, in M. VANNINI (ed), *Opere tedesche*, Firenze 1982, § 6, pp. 65-66.

gione, ma trova in essa un indispensabile alleato.⁶ È su questo versante, quello religioso, che il linguaggio scientifico-assertorio lascia il posto ad un altro tipo di linguaggio, quello della meditazione, della preghiera, dell'orazione.

Il linguaggio religioso della preghiera è un linguaggio tutto particolare; non è linguaggio assertorio teso alla dimostrazione, alla definizione, perché qui siamo sul piano della comunicazione, del dialogo che ha come referente l'ordine soprannaturale: il Verbo di Dio, oppure il Padre, o lo Spirito Santo, o la Madonna. Esso è intrinsecamente connesso con la salvezza dell'uomo, la quale passa attraverso quel rapporto interiore, intimo, dell'anima con Dio che si stabilisce anche attraverso il linguaggio religioso, che è poi linguaggio della fede.

2. *L'importanza del silenzio*

Intimamente connesso al tema del linguaggio religioso è quello del silenzio. Il linguaggio della preghiera necessita del silenzio: solo nel silenzio esso può diventare 'luogo' d'incontro con la trascendenza. Il linguaggio religioso si nutre di silenzio; è dal silenzio che nasce la parola dell'uomo ed è nel silenzio che l'uomo giunge all'ascolto della Parola divina. Finché ci sono i rumori e le chiacchiere del mondo che invadono l'anima non è possibile nessun dialogo. Occorre silenzio del mondo e silenzio dell'anima per far sì che l'anima ritrovi se stessa e con se stessa ritrovi Dio.

Il silenzio assume in Rosmini diverse valenze, realizzandosi, per così dire, a diversi livelli, tutti indirizzati alla perfezione dell'uomo come persona, che poi fa un tutt'uno con la perfezione cristiana. Quando parla del silenzio, Rosmini non lo fa dal punto di vista teoretico, non si accosta ad esso con un atteggiamento scientifico-filosofico. Egli parla del silenzio da una prospettiva strettamente pratico-esistenziale. Il silenzio non viene da Rosmini tematizzato, svolto concettualmente; ne parla per accenni finalizzati al richiamo o all'indicazione ad una certa pratica e condotta spiri-

⁶ «In Rosmini ha la preminenza l'anima religiosa. Un profondo senso spirituale pervade di continuo la sua speculazione filosofica; e nello stesso tempo, anche negli scritti più strettamente ascetici, la trama è fatta di ragionamento. Questo va tenuto ben presente nello studio dell'ascetica rosminiana» (A. VALLE, *Momenti e valori della spiritualità rosminiana*, Roma 1978, p. 83).

tuale. È in riferimento alla condotta e alla condizione spirituale dell'uomo che per Rosmini si possono individuare diversi «ordini» di silenzio.

Ora, se consideriamo la fondamentale importanza che il silenzio assume in Rosmini, vediamo che su esso egli spende pochissime parole, chiara espressione dell'inutilità di parlare di 'qualcosa' che è tale solo nell'ordine dell'individuale esperienza interiore:

«Rosmini seppe veramente vivere il silenzio di chi sta raccolto nell'intimo per attendere ed ascoltare la voce di Dio, e il silenzio di chi nel momento della prova si abbandona a Dio, fidando totalmente in Lui. Così che sul letto di morte poté lasciare ad Alessandro Manzoni il testamento spirituale in queste tre parole: 'adorare, tacere, godere'». ⁷

In ultima istanza il silenzio dell'uomo è funzionale all'ascolto della Parola originaria che tutto fonda. Il linguaggio religioso della confessione, della preghiera e dell'orazione ne è il momento preparatorio. Ad un certo punto, anche lo stesso linguaggio religioso, nelle sue diverse forme, deve essere abbandonato per far posto all'assoluto silenzio. Assoluto silenzio dell'uomo come spazio d'ascolto e accoglimento della Parola originaria, del Verbo di Dio ragion sufficiente di tutte le cose visibili e invisibili.

Nel pieno accoglimento del Verbo l'uomo percepisce il Verbo; a questo punto la verità non è raccontata, ma percepita; la verità non è più una dottrina, ma un'esperienza. Nel silenzio assoluto dell'anima il Verbo si dona all'uomo: è il miracolo della grazia che conduce l'uomo ad un nuovo ordine, quello soprannaturale.

3. *La rivalutazione del linguaggio religioso*

È nel profondo silenzio dell'anima che l'uomo ritrova se stesso e Dio. Rosmini ambisce a fare della verità un vissuto personale. È opportuno ancora una volta puntualizzare che anche nella costruzione teoretica egli utilizza a piene mani l'esperienza, e che da questo punto di vista la dottrina psicologica riguardo l'anima, con la quale ha stabilito che «cosa l'anima è» definendola come «sentimento fondamentale sostanziale», muove dalla primitiva per-

⁷ R. BESSERO BELTI, *Il silenzio voce dell'anima*, Vicenza 1988, pp. 5-6.

cezione che l'anima possiede di se stessa. Ma oltre a questo tipo di esperienza c'è poi quella di tipo ascetico-mistica. Su questo piano l'anima si ritrova non sul (pur importante) piano discorsivo del linguaggio apofantico-assertorio, ma su quello pratico – quello della meditazione, della confessione, della preghiera – ossia nell'ambito del silenzio e del linguaggio religioso. Nel fare ciò l'anima non rifiuta la ragione; anzi, di essa continua a seguire le regole e le leggi della sua logica.⁸ Quindi non c'è rottura tra il piano razionale e quello religioso; cambia il linguaggio: quello religioso non è un linguaggio scientifico (e non vuol esserlo) ma ciò non significa che sia un linguaggio irrazionale. Dietro di esso continua ad esserci la ragione, la sana ragione, lo «spirito d'intelligenza» che non sconfina nel razionalismo. Rosmini, come afferma A. Valle, ha assunto lo spirito d'intelligenza come «garanzia e baluardo della persona umana»:

Lo spirito d'intelligenza vuol essere la restaurazione della ragione nella rettitudine e nell'oggettività. E Rosmini maestro d'ascetica è così radicalmente filosofo da sentire le potenti insidie della ragione, ma per liberare la ragione dall'opinione e dall'apparenza non può avere altro mezzo che la fede nella stessa ragione. La pseudo ragione deve esser vinta con la vera ragione, il cavillare e l'argomentare devono essere sconfitti con il chiarire e conoscere la verità». ⁹

Che il linguaggio religioso della preghiera non rientri nell'ambito del linguaggio apofantico lo aveva già stabilito Aristotele nel *De interpretatione*,¹⁰ ma ciò non significa che il linguaggio religioso appartenga alla dimensione irrazionale o, peggio ancora, infantile e puerile dell'uomo. Idea questa che si affermerà con l'emergere delle correnti positivistiche prima e neopositivistiche poi: queste ultime si ispireranno al *Tractatus* di Wittgenstein, per affermare come unico linguaggio sensato quello inteso come

⁸ Da questo punto di vista, se, ad esempio, prendiamo in considerazione le *Massime di perfezione cristiana*, che è il testo fondamentale dell'ascetica rosminiana, esse si distinguono, afferma A. Valle, per «sintetica densità di concetti, organicità perfettamente equilibrata, e logica inesorabile. Per questo, esigono particolare impegno di penetrazione e riflessione per essere pienamente applicate» (A. VALLE, *Prefazione* a A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, p. 7).

⁹ A. VALLE, *Momenti e valori della spiritualità rosminiana*, p. 101.

¹⁰ Com'è noto Aristotele distingue i discorsi apofantici o assertori, caratterizzati dall'essere veri o falsi, da quelli non apofantici o non assertori (ARISTOTELE, *De interpretatione*, 4, 16b, 33-17a, 3). Tra questi ultimi Aristotele include la preghiera (*ibidem*, 4, 17a, 3-7).

immagine logica del mondo. Dall'ambito del linguaggio sensato rimane fuori quello metafisico, teologico e religioso, ossia tutti quei linguaggi che, secondo i neopositivisti, non hanno a che fare con i fatti. Ma occorre dire che queste filosofie, nel concepire il linguaggio religioso come insensato, non hanno fatto altro che portare alle estreme conseguenze un'idea che in Occidente, dai tempi di Aristotele, privilegia quella forma di linguaggio in grado di esprimere le cose, ovvero idonea a costruire una rappresentazione conforme alla realtà, il linguaggio apofantico. Una rivalutazione del linguaggio religioso, possibile nella presa di consapevolezza che il linguaggio scientifico-apofantico non può essere l'unica forma di linguaggio legittima, è avvenuta passando sempre per Wittgenstein; questa volta sulla scorta delle posizioni da lui espresse nella *Ricerche filosofiche*, che, come è noto, affermano la legittimità non più di un solo linguaggio, quello inteso come rappresentazione, immagine, della realtà, ma di una pluralità di linguaggi; ed è a questo proposito che il filosofo viennese ha parlato di giochi linguistici.

Rosmini, riconoscendo che il linguaggio religioso non può essere assimilato ad un linguaggio apofantico, ha sempre tenuto in massima considerazione il linguaggio religioso nelle sue diverse forme, anzi, a volte non ha esitato a porlo, per valore e importanza, al di sopra del linguaggio scientifico. E questa posizione viene sostenuta da Rosmini, si badi, con spirito filosofico-razionale e non certo a livello emotivo. Dal suo punto di vista, infatti, il linguaggio religioso, lontano dal contrapporsi a quello scientifico, ha in sé un grande valore, in quanto per l'uomo costituisce una forma privilegiata di comunicazione con il divino, ossia con la Verità sussistente. Esso, tra l'altro, può anche essere «usato» a soccorso della stessa indagine scientifica:

«fino a che siamo nella presente vita vediamo le cose divine *per speculum et in aenigmate*, tuttavia qualche cosa pur ne vediamo. Perché non è tutto tenebra ciò che ci propone a creder la fede, ma parte è tenebra e parte è luce; e quella stessa parte che è oscura e tenebrosa noi possiamo coll'aiuto del divino lume, ottenuto colle preghiere, e colla nostra incessante meditazione, di continuo diminuircela ... sebbene il velo non possa rimuovere del tutto giammai».¹¹

¹¹ A. QUACQUARELLI (ed), *Il linguaggio teologico*, Roma 1975, p. 35. Pregare al fine di ottenere la comprensione delle cose divine è tipico di spiriti fortemente religiosi; famosa a questo riguardo è la preghiera che nelle *Confessioni* Agostino rivolge a Dio per compren-

4. *Il silenzio dello spirito*

Abbiamo parlato di un'anima che solo nel silenzio può ritrovare se stessa. Già Agostino riteneva che il silenzio fosse la condizione indispensabile, affinché l'anima, attraverso un lungo lavoro interiore che può occupare tutto l'arco di una vita, possa ritornare a se stessa e ricongiungersi con la Verità.¹² L'anima, secondo il vescovo d'Ippona, si trova generalmente distaccata da se stessa; essa è nella condizione di chi si è reso dimentico di se stesso. L'anima pensa al mondo, perché in esso ha posto tutti i suoi interessi, ma così si rende estranea a se stessa. Finché il mondo abita in noi l'anima è dispersa nel mondo. Coinvolta com'è con il mondo, anche quando decide di guardare a sé non si ritrova: continua a vedere il mondo.

L'egoismo impedisce all'anima di ritrovarsi. Sprofondata nel vortice delle passioni alimentate dalla vita mondana, l'anima ama i propri pensieri, le proprie idee, le proprie passioni, le proprie ambizioni. Tutto questo, e molto altro ancora, le impedisce di meditare e di dialogare sinceramente con se stessa, le impedisce di pregare in maniera devota e pia, le impedisce di ascoltare la voce del Maestro interiore. È nel profondo dell'anima che, per Agostino, è possibile mettersi in comunicazione e in contatto con la verità, con il Verbo che costituisce la Sapienza eterna e la virtù immutabile di Dio.¹³

dere le Sacre Scritture: «Fa' che io oda e comprenda in che modo in principio tu creasti il cielo e la terra (Gen 1, 1). Così scrisse Mosè, così scrisse e poi se ne andò, passò da questo mondo a te, ed ora non l'ho davanti a me ... Ma, poiché non posso interrogare Mosè, mi rivolgo a te, Verità, da cui egli era pervaso quando disse cose vere; prego te, Dio mio, perdona i miei peccati (Gb 14, 16). Tu, che hai concesso a quel tuo servo di dire quelle parole, concedi a me di comprenderle» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 3).

¹² A proposito di quanto Agostino dice del silenzio in funzione della voce divina, vale la pena riportare un passo tratto da *Confessioni*, IX, 10: «Se tace il tumulto della carne e svaniscono i fantasmi della terra, dell'acqua e dell'aria; se ammutoliscono i cieli e l'anima stessa si avvolge nel silenzio e si supera non pensando più a se stessa; se tace tutto, i segni e ogni cosa cada il cui unico discorso, ad ascoltarlo, è questo: Non ci siamo fatti da noi, ma ci ha fatti *colui che dura in eterno* (Sal 32, 11); se detto questo, tutto tace perché ogni cosa si pone in ascolto del proprio Creatore così che solo lui parli e non più per mezzo delle cose ma per se stesso, e se noi lo ascoltiamo parlare non più attraverso una lingua di carne o una voce d'angelo o un fragore di nube (Sal 76,18) o una parola misteriosa, ma direttamente lui che amiamo in queste cose; se lo ascoltiamo direttamente come siamo stati protesi e abbiamo colto in un solo istante la Sapienza che dura eterna al di là di ogni realtà ...».

¹³ AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, 12, n. 33.

Per raggiungere questa profondità dell'anima, che poi altro non è che il ritorno dell'anima a se stessa, l'anima deve spogliarsi di tutto ciò che originariamente non le appartiene. Per far ciò occorre quell'umiltà, che è tale solo se si tramuta in *caritas*. Nella *caritas* l'uomo si spoglia di tutto. Ogni legame egoistico con il mondo viene spazzato via. Ciò segna il raggiungimento del silenzio dell'anima con se stessa, ed è in questo silenzio che l'anima può finalmente dialogare, pregare Dio. E finalmente ascoltare la sua voce. Finché la mente è compromessa con il mondo, finché ha le cose del mondo come meta, l'anima, anche nel silenzio fisico più assoluto, non trova silenzio in se stessa: le sue passioni, i suoi egoismi sono tanti rumori che confondono l'anima, cosicché il Maestro interiore viene ammutolito. La sapienza arriva dal Verbo interiore all'anima. Agostino insegna ad ascoltarsi nel silenzio assoluto dell'anima, un ascoltarsi che è poi un ascoltare la Parola che abita in noi.¹⁴

Come si vede il silenzio non è solo assenza di parole o suoni o di rumori, che giungono dall'esterno, e non è solo assenza di parole e rumori o di suoni prodotti da noi stessi. Quest'ultimo tipo di silenzio è solo preliminarmente a quello più difficile da raggiungere, il silenzio dell'anima con se stessa.

Abbiamo indugiato un po' su Agostino, in quanto egli rappresenta sia per il Rosmini filosofo, sia per quello asceta-mistico e religioso, un punto di riferimento pressoché costante. Anche se negli esercizi ascetici egli segue le Regole di Ignazio di Lojola,¹⁵ la presenza di Agostino resta fondamentale:¹⁶ lo sfondo dell'espe-

¹⁴ Si veda AGOSTINO, *De beata vita*, 4, 35; *De ordine*, II, 2, 5; *De magistro*, 12, 40; *Confessioni*, XI, 3, 9.

¹⁵ Le *Massime di perfezione cristiana*, le *Regole dell'istituto della carità*, le *Costituzioni*, e il *Manuale dell'Esercitatore*, sono di chiara ispirazione ignaziana.

¹⁶ «S. Agostino è certamente il Padre più congeniale allo spirito di Rosmini ed ebbe su di lui una profonda influenza; ciò vale sin da il *Giorno di solitudine* e la *Storia dell'amore*, ove è la carità il fulcro dell'opera, tema squisitamente agostiniano: ripreso pienamente da Rosmini, che sviluppa un'altra dottrina della carità, e da essa denomina il suo Istituto. Il precetto iniziale della Regola di S. Agostino: '*Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus, deinde et proximus, quia ista sunt praecepta principaliter nobis data*', trova piena corrispondenza, non solo nel nome, ma nell'intento costitutivo dell'Istituto di Carità. S. Agostino, il Dottore della grazia, pure definito il dottore della carità, e gli basta il 'Commento alla prima Epistola di S. Giovanni' per avere a pieno diritto tale titolo, attinge anzitutto alla Sacra Scrittura, alla filosofia, alla psicologia umana per dare una tanto profonda sintesi di quella che è l'essenza e il vertice della perfezione cristiana. 'Abbi la carità ed avrai tutto, perché senza di essa a nulla ti gioverà tutto ciò che tu abbia'. Rosmini si muove sulla medesima linea, ed ha la stessa prementoria nelle pagine delle 'Costituzio-

rienza ascetico-mistica è quello della dottrina agostiniana di un'anima che cerca se stessa per ritrovare sé e Dio: «Dio e l'anima mia bramo conoscere; nient'altro», afferma il vescovo d'Ipbona in apertura dei *Soliloqui*, e Rosmini gli fa eco dicendo nella quinta massima di «perfezione cristiana»:

«Il discepolo di Gesù Cristo dee vivere perpetuamente in una interior solitudine, nella quale, scomparse quasi direi tutte le altre cose, non si ritrovi che Iddio e l'anima sua».¹⁷

Questo ritorno dell'anima a se stessa, questo processo di riappropriazione dell'anima, passa attraverso l'esperienza del silenzio, che da 'fisico' si fa via via spirituale. Il silenzio spirituale è quello più difficile perché implica, involge, un lavoro interiore che deve portare l'anima alla perfetta umiltà, la quale coincide poi in quella piena carità dell'anima che fa dell'uomo una persona che dona senza chiedere, senza domandare nulla in cambio, perché è consapevole di fare la volontà di Dio. È in questa umiltà che sta la perfezione cristiana.

5. Il silenzio dello spirito come suprema umiltà

Nel processo di ritorno a sé risulta utilissimo all'anima distogliere dalla occupazioni della vita quotidiana e dalle relazioni con cose e persone che normalmente la tengono occupata. Ciò si traduce nella ricerca di un luogo fisico in cui domina il silenzio, un luogo al riparo dalle voci e dai rumori del mondo. Sin da giovanissimo Rosmini sentì il bisogno di ritirarsi in luoghi solitari e tranquilli, lontani dal fragore della città e dal chiasso della gente. Nel *Giorno di Solitudine* (1813) egli scrive: «piaciatì nel silenzio lui parlante [Dio] attentamente ascoltare».¹⁸ Ed è proprio in questo silenzio spirituale di quell'anno che Rosmini sentì la chiamata del Signore: «Quest'anno fu per me anno di grazia: Iddio mi aperse gli occhi su molte cose, e conobbi che non eravi altra vera spe-

ni', e nel sublime 'Discorso della Carità' che rappresenta il culmine del suo itinerario ascetico, e dove espressamente ricorda S. Agostino» (A. VALLE, *Momenti e valori della spiritualità rosminiana*, pp. 37-38).

¹⁷ A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, p. 77.

¹⁸ G. LORIZIO, *Un manoscritto giovanile rosminiano: Il giorno di solitudine, trascrizione e interpretazione*, numero monografico di «Lateranum», 59 (1993), n. 2, p. 13.

ranza che in Dio».¹⁹ Nella storia dell'anima di Rosmini, questa esperienza segnò un primo grande passo verso l'avvicinamento a Dio. Il silenzio della solitudine diventa sin dagli inizi della vita religiosa del Roveretano un indispensabile strumento per comprendere se stessi e la volontà di Dio. Solo nel silenzio si può udire la Parola. È Dio stesso che vuole parlare all'uomo nel silenzio, gli esempi storici giungono a Rosmini dai profeti, da Cristo e dai Padri della Chiesa:

«dicendo all'anima per mezzo del profeta Osea [2, 16]: 'Io la condurrò in solitudine, ed ivi parlerò al suo cuore'. Così fece con Mosè, che prima di dargli le tavole della legge il tirò in disparte sopra di alto e sublime monte. Così Cristo stesso volle cominciare la sua missione divina dal deserto. Nella solitudine ascoltavano la voce di Dio i santi profeti dell'antico patto, S. Giovanni Battista; i santi monaci ed eremiti, e quegli stessi santi che travagliarono alla carità verso il prossimo, vivevano in una solitudine interiore, e spesso rifocillavano lo spirito anche colla solitudine esteriore. Qui si sente la voce di Dio, e si è da lui ammaestrati: all'opposto in mezzo al mondo questa voce rimane oppressa all'altra voce falsa e seduttrice del mondo».²⁰

In questo luogo del *Manuale dell'esercitatore*, Rosmini pone l'accento oltre che sul silenzio-solitudine esteriore anche su quello interiore, per il quale parla di «solitudine interiore».

Il solo silenzio fisico è sì indispensabile, in quanto tiene lontani dalla «voce falsa e seduttrice del mondo», ma non è determinante al fine dell'ascolto della divina voce. Occorre un silenzio ancora più profondo, quello spirituale, la cui realizzazione implica un lungo percorso spirituale fatto di meditazioni, preghiere, esercizi spirituali.

Mettersi al riparo dalla «voce falsa e seduttrice del mondo» può non bastare se non si impara a fare silenzio, a «tacere i difetti del prossimo, i disgusti ricevuti, ciò che ridonda in propria lode e reputazione, e tutte le parole oziose»²¹, dice Rosmini nelle *Massime di perfezione cristiana*. Questo saper tacere risulta irrealizzabile senza esser giunti alla perfezione interiore; il silenzio esteriore, il sapersi astenere da vane parole, da inutili chiacchiere, presuppone una maturazione interiore fatta di umiltà e carità. È

¹⁹ A. ROSMINI, *Diario*, in E. CASTELLI (ed), *Scritti autobiografici*, Roma 1934, p. 419.

²⁰ A. ROSMINI, *Manuale dell'esercitatore*, Roma 1987, p. 122, nota «e».

²¹ A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, p. 96.

nell'umiltà che lo spirito giunge al vero silenzio interiore, presupposto del dominio di sé nel parlare e nell'esprimere giudizi. Il vero silenzio interiore si raggiunge solo con il farsi umili, ossia con il superamento dei propri egoismi dell'amor proprio. «Taccia il nostro amor proprio, al qual siamo venuti qui per intimar guerra»,²² afferma Rosmini nelle *Conferenze sui doveri ecclesiastici*, rivolgendosi ai sacerdoti per invitarli alla perfezione spirituale.

Finché l'anima è legata alle cose del mondo in maniera egoistica, finché è dominata dall'amore per le proprie opinioni, per le proprie idee, essa è lontana da se stessa e dalla verità. L'anima, se distratta e dispersa negli interessi, negli affari e nelle ambizioni del mondo, non può accorgersi di se stessa, non può comprendere, non può esaminarsi rettamente, sinceramente. Solo distaccandosi dalle proprie bramosie l'anima riesce a mettere a tacere il rumore del mondo; solo così sarà possibile il vero silenzio che consente allo spirito di pregare e amare Dio sinceramente. L'umiltà passa attraverso il sincero riconoscimento del proprio nulla. Nella quinta delle *Massime di perfezione cristiana*, il Roveretano pone il riconoscimento «del proprio nulla», meditando in primo luogo sul nulla di tutte le cose, e quindi su ciò che umilia l'uomo e la sua persona.²³

L'umiltà coincide con il vero silenzio dello spirito, che è la giusta condizione per l'ascolto della Parola. Questa vita silenziosa, solitaria, ritirata non rende il cristiano «insensibile ai beni od ai mali de' suoi fratelli». ²⁴ Anzi è proprio nell'umiltà e nel profondo silenzio interiore che l'uomo è capace di vera carità; infatti, in questa condizione, l'uomo non fa la propria volontà, generalmente soggetta ad inclinazioni egoistiche, ma quella di Dio. Carità, quindi, disinteressata, e perciò meritoria.

Nell'umiltà, nel silenzio interiore possibile «facendo tacere intieramente l'amor proprio colle sue scuse subdole e menzogne-

²² A. ROSMINI, *Conferenze sui doveri ecclesiastici*, Domodossola - Milano 1941, p. 12.

²³ Il Roveretano continua affermando: «Siccome egli [l'uomo] è un atomo in paragone dell'universo, così è un nulla in paragone di Dio, da cui viene tutto quello ch'egli ha di bene. La colpa in cui è stato concepito, l'inclinazione al male che porta in sé, ed i peccati de' quali si è egli macchiato, il debbono persuadere di due grandi verità: I - ch'egli non è capace di fare nessuna cosa di bene da se medesimo; II - che egli è capace non solo di tutto il male, ma è così labile, che può mancare ad ogni istante, se la divina misericordia non lo soccorre» (A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, pp. 77-78).

²⁴ *Ibidem*, p. 90.

re»,²⁵ l'anima potrà leggere se stessa, confessarsi, meditare, prepararsi all'ascolto della Parola, all'unione con essa. Tra gli esempi più elevati il Cristiano, dice Rosmini, ha quello della Madonna, che «di sua elezione non la troviamo che in una vita umile, ritirata e silenziosa, della quale non viene cavata che dalla voce di Dio, o dai sensi di carità...».²⁶ Perciò il perfetto Cristiano sarà umile, professerà il silenzio «cercando di non dire parole oziose, cioè di quelle che non hanno nessun fine buono per la propria o l'altrui edificazione, ovvero che non hanno necessità pe' doveri o pe' bisogni della propria vita».²⁷

È in questo silenzio interiore ovvero umiltà suprema dello spirito che la persona è in grado di fare la volontà di Dio. È su questo piano che si colloca il rosmينiano «principio di passività» o «d'indifferenza». Passività e indifferenza sono termini che non rinviano ad un atteggiamento inerte nei confronti della realtà ma tutt'altro. La sua applicazione consente al soggetto di porsi in una condizione di massima attività; infatti la passività e l'indifferenza hanno a che fare con la presa d'atto del proprio nulla e quindi con il raggiungimento di quella condizione di vita umile che porta il soggetto a rinunciare alla propria individuale volontà per seguire la volontà di Dio.²⁸

Colui che si è spogliato di ogni sua ambizione e che ha così raggiunto un profondo silenzio spirituale, accetta tutto ciò che la vita gli offre, sia in bene che in male, con lo stesso imperturbabile stato d'animo, confidando in Dio:

«Il cristiano in fatti, desiderando di servire a Dio non già secondo il modo da Lui prescrittogli e da Lui voluto, perverrà ad essere indifferente (per quanto spetta alla sua naturale inclinazione) a quelle quattro condizioni così distinte dal Santo sopraccitato [Rosmini si riferisce a S. Ignazio dal quale riprende il 'principio di passività'], che sono le seguenti: I – alla

²⁵ A. ROSMINI, *Operette spirituali*, Roma 1985, p. 271. Questa frase di Rosmini è tratta da una lettera (pubblicata nelle *Operette spirituali*) al sacerdote Francesco Puercher, dove il Roveretano riprende il Puercher a una spiritualità più genuina, consigliandogli: «Acciocché i santi Esercizi, che state facendo, arrechino più abbondante frutto, maggiore attenzione alla povertà religiosa, umiltà e carità e dolcezza».

²⁶ A. ROSMINI, *Massime di perfezione cristiana*, p. 79.

²⁷ *Ibidem*, p. 81.

²⁸ «Quanto è ragionevole abbandonarsi intieramente nelle mani della divina bontà, altrettanto è stolto confidare in se stesso; perché l'uomo è debolissimo e non può alterare né pure in una minima parte il corso che Iddio ha stabilito a tutte le cose nell'universo» (*ibidem*, p. 65).

sanità, ovvero alla malattia; II – alle ricchezze e comodi, ovvero alle miserie della vita; III – all'onore, o al disprezzo del mondo; IV – ad una vita lunga, o ad una vita breve, o che si convenga abbreviare sotto le fatiche e i dolori».²⁹

Fa la volontà di Dio colui che sa far tacere la propria volontà, colui che raggiunge il profondo silenzio spirituale. È in questa condizione che è possibile quella totale passività e indifferenza rispetto agli eventi del mondo, è in questo spirito che l'uomo si pone nella giusta condizione di riconoscere, accogliere ed eseguire, senza indugio, un comando di Dio ed essere così sommamente attivo nell'operare la carità (sia intellettuale che materiale) verso il prossimo.

6. *La via per far tacere lo spirito*

Per giungere all'umiltà e quindi al profondo silenzio interiore, conseguibile con la cessazione dell'amor proprio e con la fine di ogni legame egoistico con le cose del mondo e con se stessi, Rosmini raccomanda gli esercizi spirituali.³⁰ A questo proposito scrive il *Manuale dell'esercitatore*, nel quale segue le Regole di Ignazio di Lojola.

Per Rosmini gli esercizi spirituali consistono in questo:

«Col nome di esercizi spirituali s'intende ogni modo di esaminare la propria coscienza, di meditare, di contemplare, di pregare vocalmente e mentalmente, e di fare altre tali operazioni spirituali <come si dirà in seguito>. Poiché come passeggiare, camminare, correre, si chiamano esercizi corporali; così ogni modo di prepararsi e disporre l'anima a torre da sé tutte le affezioni mal ordinate, e dopo aver tolte via queste, a cercare e ritrovare la volontà divina circa la disposizione della propria vita in salute dell'anima, si chiamano esercizi spirituali».³¹

²⁹ *Ibidem*, p. 74. Rosmini continua affermando che «l'esame che farà di se stesso con frequenza il discepolo di Cristo per conoscere se si trovi veramente indifferente alla povertà e alla ricchezza, all'onore e al disprezzo, alla sanità e alla malattia, alla lunga o breve vita, gli scoprirà il cammino da lui fatto nella strada della evangelica perfezione».

³⁰ Parleremo degli esercizi spirituali solo di sfuggita, interessandoci, nella presente trattazione solo di quanto concerne il silenzio e il linguaggio religioso (quello della confessione, della meditazione e della preghiera).

³¹ A. ROSMINI, *Manuale dell'esercitatore*, pp. 41-42.

Questa pratica spirituale deve essere svolta in un luogo segregato,³² in perfetto silenzio esteriore, il quale è senz'altro d'aiuto per quello interiore che induce alla tranquillità dell'animo e al distacco dello spirito dal mondo. Gli esercizi spirituali sono fatti di esami di coscienza, di preghiere, orazioni, meditazioni e contemplazioni. Tutti questi esercizi presuppongono il massimo silenzio e concentrazione; ma essi stessi sono poi causa prossima del silenzio interiore, perché è anche attraverso la loro pratica che l'uomo consegue l'umiltà e quindi il ritorno dell'anima a se stessa.

Nell'esame di coscienza l'anima stabilisce un dialogo con se stessa concernente le proprie mancanze, i vecchi propositi non adempiuti, i nuovi propositi. Rosmini chiama «esame generale di coscienza» quello che «ha per iscopo il farci conoscere *tutti* i peccati e difetti da noi commessi, e l'altre condizioni morali dell'animo nostro». Nell'intimo raccoglimento dell'esame di coscienza, l'anima si valuta, soppesa le proprie azioni e intenzioni, smaschera le proprie colpe sottaciute dall'amor proprio. Il linguaggio dell'esame di coscienza e della confessione è quello di una comunicazione dell'anima con se stessa; è un linguaggio teso a mettere allo scoperto il proprio intimo.

Ma l'anima, nell'esame di coscienza, oltre a parlare con e di se stessa si rivolge a Dio per rendergli grazie per i benefici ricevuti, per domandargli grazia per conoscere e liberarsi dai peccati e, infine, per domandargli perdono dei peccati commessi.³⁴ Parole che solo nell'interiore silenzio possono essere spirituali, ossia sgorganti dall'intimo dell'uomo nella più piena sincerità, e che nella confessione producono pentimento e buone intenzioni, appunto perché prendono vita da una certa disposizione esistenziale. È questa per Rosmini la condizione per farsi ascoltare dal Signore.

³² «Da questo raccogliersi in luogo segregato, oltre a molt'altri vantaggi, se n'hanno principalmente tre, come dice sant'Ignazio: 1) che esclusi gli amici e i familiari, e i negozi non ordinati al culto di Dio, l'uomo merita da Dio più grazia; 2) che l'uomo avendo l'intelletto men distratto in più oggetti, ma raccolto con ogni suo pensiero in un solo, in quello di dare ossequi a Dio creatore, e deliberare intorno la salute dell'anima, può con maggior libertà e scioltezza adoperare le naturali potenze a trovare quanto cerca con tanto ardore; 3) che l'anima più si trova segregata e solitaria, e più ancora si rende acconcia e disposta a cercare, ed abbracciare il suo Creatore e Signore: a cui accostandosi, meglio vien ricevendo i doni della sua divina bontà» (*ibidem*, p. 41, n. 10).

³³ Cfr. A. ROSMINI, *Lezioni spirituali sulla perfezione cristiana*, in A. VALLE (ed), *Massime di perfezione cristiana*, Roma 1976, p. 87.

³⁴ *Ibidem*, p. 49.

Le parole dell'anima possono anche essere parole non pronunciate vocalmente; il linguaggio qui non è quello speculativo, è un linguaggio logico, perché dietro c'è sempre l'intelligenza, ma è soprattutto un linguaggio essenziale, scarno, pratico, teso a mettere a nudo la propria anima, nel riconoscimento del «proprio nulla». È un linguaggio vero, ma di una verità non scientifica. Qui non interessa la teoria, il cercare di esprimere la realtà di qualcosa, in quanto il fine è immediatamente pratico: è la parola che produce al tempo stesso un mutamento esistenziale.

7. *Il silenzio dello spirito come la voce più forte che può giungere a Dio*

Veniamo ora alla preghiera, all'orazione, e quindi a certe considerazioni ermeneutiche che possono essere fatte a proposito di questo linguaggio. Il linguaggio della preghiera è linguaggio della fede. Per Rosmini le parole della preghiera, dette secondo lo spirito e non in maniera meccanica,³⁵ sono in grado di far accadere qualcosa. Dicendo «fanno accadere qualcosa» non intendiamo un accadere fisico, come se le parole della preghiera fossero formule magiche che riescono a sortire accadimenti materiali sperati dall'uomo. Ciò che accade nella preghiera è l'instaurazione di un legame-comunicazione intima, spirituale, con la divinità.

La preghiera deve essa fatta secondo «spirito d'orazione».³⁶ Cioè la preghiera deve avere alla base una disposizione dell'animo:

³⁵ «Quanto pochi sono quei sacerdoti, i quali si abituino a secondar col pensier loro e col loro effetto quanto dicono colla bocca! Ma che cosa è mai il dire colla bocca quello che non si dice con la mente? A chi mi dicesse che questa è orazione, io vorrei risponder così: 'Ebbene prendete una statua, e con arte meccanica fate uscire da lei quei suoni che escono dalle nostre bocche, mettendola nel tempio acciocché alla preghi per voi. Certo ella reciterebbe i salmi pari a voi, e forse anche meglio di voi; perocché se è ben fatta, non ne mozzerà almeno i vocaboli, non li storpiere, non trasalterà dei mezzi versetti, non si fermerà fuor di tempo, non affretterà la recitazione indiscriminatamente ... il recitar di quella statua deve preferirsi a quello del sacerdote, che senza l'accompagnamento della mente e del cuore, e col solo organo materiale della gola, presume di presentarsi a Dio per recitarvi e cantarvi delle orazioni ... Sì; val meglio il recitar della statua, perché la statua in fine non ha mente, non ha cuore, epper ciò niente si può esigere da lei più che il suon materiale' ... Ma l'Eterno Signore, che è purissima intelligenza, nulla apprezza lo strepito ed il suono materiale; ma quel che dimanda si è l'ossequio della nostra parte razionale e l'affetto del nostro cuore» (A. ROSMINI, *Conferenze sui doveri ecclesiastici*, pp. 47-48).

³⁶ L'importanza dello «spirito di orazione» viene mirabilmente descritta da Clemente Reborà nel suo scritto su Rosmini, dove l'autore getta uno sguardo penetrante nell'ani-

«ed avvertasi che si reputa lo spirito d'orazione quasi più necessario dello stesso esercizio di quella ... indispensabile sarà sempre che ognuno dell'orazione abbia lo spirito, vale a dire che facendo quella orazione che realmente si può, resti non solo quel desiderio che forma una continua orazione; ma di più che si comprenda e si valuti l'orazione più che lo studio, l'efficacia dell'orazione più che le fatiche, la forza dell'orazione sopra ogni eloquenza, e la scienza dell'orazione sopra ogni altro sapere».³⁷

Il linguaggio religioso dell'orazione, come è evidente dalle parole di Rosmini, assume un'importanza fondamentale nel momento in cui la preghiera si realizzi prima con il cuore e con la disposizione dello spirito, che con viva voce. La preghiera verbale è valida solo se si fonda su quella impercettibile all'orecchio degli altri uomini e del proprio. Lo spirito di preghiera è già preghiera udibile da Dio anche se non da noi. Non occorre pregare ad alta voce, perché la preghiera dello spirito silenzioso è già parola per il Signore. Ed è sempre nel silenzio del cuore che s'instaura l'intimo dialogo con il Verbo di Dio. Rosmini invita a riflettere sul valore, sull'efficacia e sulla forza della preghiera, più che non si faccia nell'indagine speculativa. Tale è l'importanza del linguaggio della preghiera.³⁸

La vera preghiera è fatta nel silenzio dello spirito; quello che conta non è emettere suoni ma disporsi interiormente. Come afferma Agostino in una citazione riportata da Rosmini,³⁹ «molti gridano non colla voce loro, ma colla voce del loro corpo. Il grido che va al Signore è il tuo pensiero. Grida dentro di te, dove Dio ascolta» (*In Psalm. XXX*). Qui Agostino sottolinea una cosa molto importante: la voce autentica non è quella fatta attraverso emissioni di fiato, non è quella del suono fisico, ma quella interiore

mo del filosofo di Rovereto: «Egli [Rosmini] che giovinetto aveva conosciuto come non ci sia sapienza che in Dio, aveva subito chiesto la grazia delle grazie, lo spirito di orazione, dove la vita, in Cristo Gesù, consiste; andava sperimentando che nella preghiera si attinge la volontà di Dio, si ottengono le forze per eseguirla, e anzi, che con la preghiera si fanno le cose, quelle che Dio riconoscerà per sue; onde affermava che 'l'orazione è di tutte le filosofie la più sublime, di tutte le scienze la più istruttiva'» (C. REBORA, *Rosmini*, Rovereto 1996, p. 88).

³⁷ A. ROSMINI, *Operette spirituali*, p. 216.

³⁸ «La preghiera è una parola diversa dalle altre, è una forma di comunicazione particolare e va necessariamente distinta dalle altre. Confonderla, associarla, mescolarla alle altre parole che riempiono con frequenza i luoghi più diversi toglierebbe ad essa la sua specificità, la snaturerebbe e la negherebbe nella sua essenza» (L. CRISTELLON, *Il ruolo del silenzio nella spiritualità di Rosmini*, in «Rivista di ascetica e mistica», 66 [1996], p. 276).

³⁹ A. ROSMINI, *Conferenze sui doveri ecclesiastici*, p. 54.

dello spirito. Quest'ultima è, paradossalmente, una parola senza suono scandita dal silenzio dello spirito. Ed è proprio la parola senza suono che forte risuona, perché, come dice Agostino (con piena adesione di Rosmini), è proprio questa che Dio ascolta. È il suono-senza suono del silenzio spirituale dell'uomo che a Dio giunge forte; e a questo riguardo ci piace riportare un passo ripreso dal *Diario* di Kierkegaard: «Che scena commovente! Dio dice a Mosè: 'Perché gridi così forte?' Eppure Mosè taceva (Es. 14.15). Tanto può il silenzio gridare al cielo».⁴⁰

Soltanto una concezione antropomorfica di Dio può indurre, falsamente, a pensare che Dio ascolti la voce udibile dagli orecchi degli uomini, «quasi che Iddio fosse come un uomo cogli orecchi di carne, bisognoso di essere sollecitato e diletato dal suono di alcuni vocaboli o da quello di alcuni canti».⁴¹

8. Silenzio e ascolto della parola originaria

La preghiera deve condurre all'amore per Dio: «In fine alla preghiera, fatta con gran confidenza per impetrare la divina grazia, che sola rende validi i proponimenti nostri, si erompa in un atto di ardentissimo *amor di Dio*».⁴² Atto d'amore che deve produrre «l'*intima e quieta unione* dell'anima collo Sposo celeste, che è tanto più stretta, quanto più raccogliamo ad essa tutte le nostre potenze».⁴³ Per realizzare l'unione con l'Assoluto, lo spirito, in tutte le sue facoltà, si deve vuotare di tutto:

«Si applica al celeste Sposo la *memoria*, votandola d'ogn'altra idea fuori di lui, e occupando tutta l'attenzione nostra in lui solo, come se niun'altra cosa esistesse, come dice S. Teresa, se non l'anima nostra e Dio. Si applica l'*intelletto*, votandolo di ogni umana opinione, e al solo Sposo e alla voce sua attendendo. Si applica la *volontà*, votandola di ogni attuale affetto umano, perché s'impedisca dell'amore di quell'unico suo Diletto, stimando lui solo per assoluto, e l'altre cose tutte in modo puramente relativo a lui».⁴⁴

⁴⁰ S. KIERKEGAARD, *Diario*, VI, Brescia 1980, p. 16.

⁴¹ A. ROSMINI, *Conferenze sui doveri ecclesiastici*, p. 48.

⁴² A. ROSMINI, *Lezioni spirituali sulla perfezione cristiana*, in A. VALLE (ed), *Masime di perfezione cristiana*, p. 83.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 83-84.

È in questa condizione di assoluto silenzio spirituale, ottenuto svuotando la memoria di tutte le idee personali al fine di dirigere l'attenzione solo su Dio, svuotando l'intelletto di tutte le opinioni proprie al fine d'ascoltare la voce del Verbo di Dio, svuotando la volontà di ogni passione e affetto personale al fine di fare interamente posto al solo amore per Dio, che l'uomo può stabilire una vera comunicazione con l'Assoluto:

«Nell'intima e quieta unione collo Sposo celeste, l'anima può *udire*, o *rispondere*, secondo che trova più quiete e spirituale sentimento; può anche entrare in famigliare *colloquio* col medesimo, e sfogare i suoi affetti, e trattare qui di tutti i negozi suoi, ne' quali ella ha bisogno di lume e di aiuto sia per sé, sia per altri».⁴⁵

Colloquio con Dio che nasce dall'intimo e profondo silenzio dell'anima, colloquio fatto di un linguaggio senza suono. Si tratta di un udire non dell'orecchio, ma dello spirito (a questo riguardo Rosmini parla, come vedremo nei successivi passaggi, di «orecchi del cuore», sottolineando proprio la dimensione spirituale dell'ascolto); si tratta di un parlare a Dio non con il suono fisico delle corde vocali ma con il 'senza suono' dell'anima.

Ad un certo punto Rosmini pone necessario il fatto che cessi anche lo stesso comunicare religioso dell'uomo. La parola umana, sia pur quella senza suono fisico, deve tacere per lasciare interamente posto alla Parola-Verbo di Dio. Ascoltiamo le parole di Rosmini in proposito:

«Giova molto, che in questa unione l'anima si tenga assai quieta e senza dir nulla buon tempo, e senza far nulla in particolare; ma solo stia attenta cogli orecchi del cuore a ciò che il Diletto le dice, e con riverenza ascolti le divine voci».⁴⁶

Il silenzio delle labbra e dello spirito non segna l'uscita di scena del linguaggio, non taglia fuori la parola. Il silenzio profondo dell'uomo è indispensabile per far posto alla voce originaria, quella dell'Assoluto. Parola e silenzio trovano così la loro più alta 'complicità'.

In Dio non può esservi silenzio, perché il suo Verbo è sempre in atto: «Il Verbo divino non passa dalla potenza all'atto, ma è

⁴⁵ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁶ *Ibidem*.

sempre in atto, sempre generato ab aeterno».⁴⁷ Il verbo umano invece passa dalla potenza all'atto. «Il Verbo divino è essenziale alla natura divina di maniera che questa natura non esisterebbe senza il Verbo».⁴⁸ Il verbo umano è accidentale all'anima, «di maniera che l'anima umana potrebbe esistere senza di lui, ed essa infatti esiste prima di aver emesso alcun verbo, come sta nel primo istante della sua esistenza».⁴⁹ L'uomo, nella sua primitiva e originaria condizione ontologica è *silenzio*; è muta contemplazione della verità. La parola, la sua parola, è qualcosa di secondario e sopraggiunto alla sua essenza. Ma l'uomo è poi capace di parola in quanto intuente l'essere indeterminato, prodotto da Dio per via d'astrazione filosofica.

Il lume naturale della ragione, l'essere ideale, deriva direttamente dalla Parola divina, anche se è da essa distinto. Ma in quanto tale non è vera parola umana. La prima parola dell'uomo è quella pronunciata interiormente, quella che scaturisce, come si è visto, quando per la prima volta l'uomo applica l'essere intuito ad un contenuto sensibile; questa prima parola, detta «verbo della mente», costituisce il presupposto del linguaggio articolato esteriore. Si può allora dire che per Rosmini il silenzio profondo dell'anima costituisce un recupero del silenzio originario dell'anima, costituisce una imitazione di quel silenzio «prodotto» non per rimanere in una condizione di silenzio simile a quello dei primi istanti di vita, ma per ascoltare ed accogliere la Parola di Dio.

È nel profondo silenzio dello spirito che il Verbo sussistente ed eterno, in maniera del tutta gratuita (per grazia), si rende percepibile all'uomo. Si tratta di una rivelazione interiore:

«tutta composta di sentimenti, di percezioni; ma come noi abbiamo la facoltà di riflettere su tutti i sentimenti che noi proviamo, così possiamo anco riflettere sopra di lei, e osservare almeno fino a un certo segno ciò che avviene in noi in quella soprannaturale comunicazione ... e queste osservazioni metterle in parole, ordinarle in iscienza, e questa è la teologia mistica che dicono *dottrinale* mentre la stessa comunicazione con Dio la dicono *sperimentale* e anch'essa veramente si può dire scienza».⁵⁰

Il discorso scientifico su Dio, teologia naturale ossia razionale, si fonda, si è visto, sulla conoscenza ideal-negativa di Dio.

⁴⁷ A. ROSMINI, *Introduzione al Vangelo secondo Giovanni*, p. 37.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 38.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ A. ROSMINI, *Antropologia soprannaturale*, I, p. 227.

Quando oltre al lume naturale l'uomo è fornito anche del lume soprannaturale del Verbo divino, e quindi quando l'uomo possiede una percezione del Verbo nella sua sussistenza, egli è nelle condizioni di costruire una scienza teologica mistica.

9. *Teologia mistica e comunicazione*

Da quanto si è detto, risulta che il solo linguaggio religioso (nelle sue diverse forme) è linguaggio adatto a stabilire una comunicazione con Dio. Si è poi visto che lo stesso linguaggio religioso della meditazione e della preghiera deve cessare per far posto alla voce del Verbo. È sempre nell'assoluto silenzio dello spirito che, per grazia, la Parola di Dio può rendersi percepibile nella sua sussistenza. Su questa base, sul sentimento e percezione del Verbo, l'uomo, sollevato ad una condizione soprannaturale, è nelle possibilità di costruire la scienza teologica mistica, ossia un linguaggio e un discorso scientifico su Dio e sulla Trinità divina. Rosmini non esita a chiamarla scienza in quanto essa si fonda sull'esperienza, ed anzi è scienza a maggior titolo di quelle riguardanti le cose materiali. A questo riguardo Rosmini afferma che la teologia mistica «è per sé scienza *sperimentale*; all'incontro quelle che si dicono *scienze sperimentali* e versano intorno ad oggetti materiali che si percepiscono col senso corporeo non sono da sé scienze, ma per l'intelletto che all'esperienza del senso si raggiunge».⁵¹

Teologia naturale e teologia mistica o segreta sono due parti di quella cognizione che può avere l'uomo riguardo a Dio in questa vita. Tra esse non c'è opposizione; anche nella teologia mistica è presente il ragionamento, e quindi si fa uso della logica, perché anche nella teologia mistica si deducono le conseguenze dai principi. La fondamentale differenza sta nel loro diverso fondamento. La teologia naturale muove dal lume naturale, l'essere ideale, mentre la teologia mistica muove dal lume soprannaturale, dal Verbo divino. Da ciò consegue una sostanziale differenza nella cognizione e nel tipo di linguaggio. La teologia naturale è un discorso fatto attraverso un linguaggio fondato sulla cognizione ideal-negativa di Dio, che è alla portata di tutti gli uomini, perché tutti sono illuminati dalla luce dell'essere ideale. La teologia mistica

⁵¹ *Ibidem*, I, p. 227, nota 538.

si fonda sulla percezione del Verbo e non può essere compresa da coloro che non hanno questa soprannaturale comunicazione.⁵²

Si è visto che è l'esperienza a dare significato e valore scientifico al linguaggio. Ne consegue che il linguaggio della teologia mistica risulta incomprensibile a coloro che non hanno avuto esperienza del Verbo. Ecco perché Rosmini chiama la lingua della teologia mistica «*secreta*» e quindi «intesa da pochi o da uno solo».⁵³

L'uomo che ha il dono della grazia, e quindi la percezione del Verbo, vede la realtà da un punto di vista diverso da colui che giudica le cose nella sola luce del lume naturale. Da questa situazione nascono inevitabili incompresioni, la comunicazione risulta impossibile. La sapienza dell'uno non comprende quella dell'altro, e viceversa:

«la sapienza del mondo giudica insania la sapienza del cristiano; la sapienza del cristiano stima manifestamente pazzia la sapienza del mondo. Ciò nasce perché il mondo e l'uomo cristiano delle stesse cose non han già gli stessi sentimenti, le stesse percezioni: giacché le cose divine si comunicano ineffabili e secretamente all'anima dell'uomo sollevato all'ordine soprannaturale, e vi diffonde un sentimento nuovo, meraviglioso: del quale l'uomo del mondo è al tutto privo non eccedendo il sentimento suo i confini della natura; e però non avendo di Dio e delle cose divine se non una idea negativa».⁵⁴

Per il fatto che l'esperienza del Verbo non può essere condivisa da tutti, il linguaggio stesso del mistico non ha portata universale. Il linguaggio scientifico-assertorio della scienza esprime

⁵² A proposito della distinzione, ma non opposizione, tra teologia naturale o comune e teologia mistica Rosmini scrive: «La teologia dunque dottrina comune, e dottrina segreta: indi è che le stesse parole delle due teologie hanno un significato infinitamente diversa, non opposta però, ma nell'una più profonda che nell'altra: cioè meno profonda significazione hanno intese da quelli che non ne ricevono che il suono esteriore e il significato negativo, e più immensamente intese da quelli che ne sentono in sé e ne sperimentano l'interior virtù e valore. I primi hanno una cognizione naturale il cui principio è l'*idea*, i secondi hanno una cognizione soprannaturale il cui principio è il Verbo di Dio che si dà loro percepire una sua reale azione che fa in essi. Una parola esprime una sola idea, ma se unitamente a questa parola havvi la percezione della cosa significata: questa percezione è tale che non l'avrebbero potuta dare né pur milioni di parole: imperocché che avvicinamento è fra le parole, e le cose? che cosa possono fare le parole se non risvegliare le percezioni avute delle cose? ma chi è privo di queste percezioni, tutte le parole son vane, o certo non danno che un assai freddo e tenue significato» (A. ROSMINI, *Antropologia del soprannaturale*, I, pp. 232-233).

⁵³ *Ibidem*, I, p. 228

⁵⁴ *Ibidem*, I, p. 230.

le cose naturali è un linguaggio universale, cioè comprensibile da tutti in quanto tutti possono avere le stesse esperienze, ma ciò non vale per la scienza mistica, che si svolge su un linguaggio non condivisibile da tutti perché non tutti possono entrare in possesso di certe esperienze.

Bibliografia

I. OPERE DI ANTONIO ROSMINI

- Antropologia in servizio della scienza morale*, a cura di F. EVAIN, Roma 1981.
- Antropologia soprannaturale*, a cura di U. MURATORE, 2 voll., Roma, 1983.
- Aristotele esposto ed esaminato*, a cura di G. MESSINA, Roma 1995.
- Conferenze sui doveri ecclesiastici*, Domodossola - Milano 1941.
- Del divino nella natura*, a cura di P.P. OTTONELLO, Roma 1991.
- Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, a cura di A. VALLE, Roma 1981.
- Dell'educazione cristiana. Sull'unità dell'educazione*, a cura di L. PRENNA, Roma 1994.
- Del principio supremo della metodica*, a cura di G. BONAFEDE, Palermo 1973.
- Epistolario ascetico*, 4 voll., Roma 1911-1913.
- Epistolario completo di Antonio Rosmini Serbati prete roveretano*, 13 voll., Casale Monferrato 1887-1894.
- Epistolario filosofico*, a cura di G. BONAFEDE, Trapani 1968.
- Introduzione alla filosofia*, a cura di P.P. OTTONELLO, Roma 1979.
- L'introduzione del Vangelo secondo Giovanni commentata*, a cura di R. BESSERO BELTI, Padova 1966.
- Il linguaggio teologico*, a cura di A. QUACQUARELLI, Roma 1975.
- Logica*, a cura di V. SALA, Roma 1984.
- Manuale dell'esercitatore*, Roma 1987.
- Massime di perfezione cristiana*, Roma 1981.
- Massime di perfezione cristiana*, a cura di A. VALLE, Roma 1976.
- Nuovo saggio sull'origine delle idee*, a cura di F. ORESTANO, 3 voll., Roma 1934.
- Operette spirituali*, a cura di A. VALLE, Roma 1985.
- Opuscoli filosofici*, 2 voll., Milano 1827-1828.
- Principi della scienza morale*, a cura di U. MURATORE, Roma 1990.
- Psicologia*, a cura di V. SALA, 4 voll., Roma 1988.
- Il Rinnovamento della filosofia in Italia*, a cura di D. MORANDO, 2 voll., Milano 1941.

Saggi inediti giovanili, a cura di V. SALA, 2 tomi, Roma 1986-1987.

Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica, Torino 1883.

Sull'idillio e sulla nuova letteratura italiana, a cura di P.P. OTTONELLO, Milano 1994.

Teodicea, a cura di U. MURATORE, Roma 1977.

Teosofia, edizione nazionale, a cura di C. GRAY, 8 voll., Roma 1938-1941.

Trattato della coscienza morale, a cura di G. MATTAI, Milano - Roma, 1954.

Vincenzo Gioberti e il panteismo. Saggi di Lezioni Filosofiche, a cura di R. ORECCHIA, Padova 1970.

II. STRUMENTI DI LAVORO

BERGAMASCHI C., *Bibliografia rosminiana*, 8 voll.: voll. I-IV, Milano 1967-1974; voll. V-VI, Genova 1981-1982; VII-VIII, Stresa 1989-1995; aggiornamento periodico in «Rivista Rosminiana».

– *Bibliografia degli scritti editi di Antonio Rosmini Serbati*, 3 voll., Milano 1970 (voll. I e II), Stresa 1989 (vol. III).

– *Grande dizionario antologico del pensiero di Antonio Rosmini*, 4 voll., Stresa 1997.

BONAFEDE G., *Rosmini. Dizionario filosofico*, Palermo 1977.

MANZONI A. - ROSMINI A., *Carteggio*, a cura di G. BONOLA, Stresa 1996.

RADICE G., *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, 8 voll.: vol. I (1797-1816), Milano 1967; vol. II (1817-1822), Milano 1968; vol. III (1823-1828), Milano 1970; vol. IV (1829-1831), Milano 1974; vol. V (1832-1834), Genova 1981; vol. VI (1835-1837), Milano 1990; vol. VII, *Indici*, Milano 1991; vol. VIII (1838), Milano 1994.

La vita di Antonio Rosmini, scritta da un sacerdote dell'Istituto di Carità riveduta e aggiornata dal Prof. Guido Rossi, Roverto 1959.

III. STUDI SUL PROBLEMA DEL LINGUAGGIO IN ANTONIO ROSMINI

BERGAMASCHI C., *Il linguaggio filosofico di A. Rosmini nella storia della filosofia*, in «Rivista Rosminiana», 64 (1970), pp. 107-112.

CASTAGNETTA A.V., *La problematica rosminiana del linguaggio*, in *Il problema filosofico del linguaggio*, Padova, 1965, pp. 71-110.

GODONI C., *La funzione del linguaggio in Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 84 (1990), pp. 245-275.

MANGANELLI M., *Il segno nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Milano 1983.

VALLE A., *Rosmini: il silenzio e la parola*, in M. BALDINI - S. ZUCAL (edd), *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, Brescia 1989, pp. 95-108.

IV. STUDI CRITICI SUL PENSIERO DI ANTONIO ROSMINI

BATTAGLIA F., *Rosmini tra l'essere e i valori*, Napoli 1973.

BERGAMASCHI C., «*Speculativo*» e «*pratico*» in *Rosmini*, in «*Rivista Rosminiana*», 69 (1975), pp. 198-208.

– *L'essere morale nel pensiero filosofico di Antonio Rosmini*, Genova 1981.

BERTI, E., *La metafisica di Platone e di Aristotele nell'interpretazione di Antonio Rosmini*, Roma 1978.

BESCHIN G., *La comunicazione delle persone nella filosofia di A. Rosmini*, Milano 1964.

– (ed), *Filosofia e ascesi nel pensiero di Antonio Rosmini*, Brescia 1997.

BONAFEDE G., *Rosmini e la Scolastica*, Roma 1963.

BRANCAFORTE A., *Il rosminianesimo come superamento dell'antitesi moderna di soggettivismo e oggettivismo*, in «*Rivista Rosminiana*», 61 (1967), pp. 117-129.

BRUGIATELLI V., *Il sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, in «*Rivista Rosminiana*», (I e II) 90 (1996), pp. 221-245 e 431-454; (III e IV) 92 (1998), pp. 153-169 e 317-340.

BULFERETTI L., *A. Rosmini nella Restaurazione*, Firenze 1942.

CARABELLESE P., *Teoria della percezione intellettuale di A. Rosmini*, Bari 1907.

CRISTALDI G., *Antonio Rosmini e il pensare cristiano*, Milano 1977.

– *Grazia e fede in Rosmini: struttura ed evento nell'Antropologia soprannaturale*, in «*Rivista Rosminiana*», 81 (1987), pp. 357-368.

CRISTELLON L., *Il silenzio nella vita di Rosmini*, in «*Rivista Rosminiana*», 90 (1996), pp. 301-316.

DEL DEGAN G., *Innatismo o astrazione dell'essere come Idea?*, in «*Rivista Rosminiana*», 67 (1961), pp. 42-49.

DEL NOCE A., *Da Cartesio a Rosmini. Scritti vari, anche inediti, di filosofia e storia della filosofia*, a cura di F. MERCADANTE - B. CASADEI, Milano 1992.

DOSSI M., *Profilo filosofico di Antonio Rosmini*, Brescia 1998.

L'essere ideale e morale in A. Rosmini, Domodossola - Milano 1955.

FABRIS, M., *Rosmini e Maine de Biran*, in «*Rivista Rosminiana*», 90 (1996), pp. 317-356.

FABRO C., *L'enigma Rosmini. Appunti d'archivio per la storia di tre processi (1849, 1850-1854, 1876-1887)*, Roma 1988.

FACCO M.L., *Metafisica, logica, matematica. Leibniz, Boole, Rosmini*, Venezia 1997.

FENU C.M., *Il problema della creazione nella filosofia di A. Rosmini*, Stresa 1995.

– *Le fonti idealistiche nel pensiero rosminiano. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, in «Rivista Rosminiana», 91 (1997), pp. 571-634.

FERRONI L., *La critica di Rosmini ad Hegel nella Teosofia*, Domodossola 1987.

FRANCHI A., *Saggio sul sistema ontologico di Antonio Rosmini*, Domodossola 1955.

– *La teoria del sentimento fondamentale nella filosofia di A. Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 49 (1955), pp. 36-42.

GALLI G., *Kant e Rosmini*, Città di Castello 1914.

GENTILE G., *Rosmini e Gioberti. Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*, Firenze 1958³.

GIACON G., *L'oggettività in Antonio Rosmini*, Milano - Genova 1960.

GIANNINI G., *La metafisica di A. Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 91 (1997), pp. 5-88.

GÖDEL K., *Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme*, in «Monatshefte für Mathematik und Physik», 38 (1931), pp. 173-198.

HONAN V., *Agostino-Tommaso-Rosmini*, Domodossola - Milano 1955.

IMBRAGUGLIA G., *Il problema dell'universale in Aristotele esposto ed esaminato da A. Rosmini*, L'Aquila - Roma 1988.

LORIZIO G., *Un manoscritto giovanile rosminiano: il Giorno di Solitudine. Trascrizione e Interpretazione*, numero monografico di «Lateranum», 59 (1993), 2.

MANCINI I., *Il giovane Rosmini. La metafisica inedita*, Urbino 1963.

MANFREDINI T., *Essere e verità in Rosmini*, Bologna 1994.

MENKE K.H., *Vernunft und Offenbarung nach Antonio Rosmini. Der apologetische Plan einer christlichen Enzyklopädie*, Innsbruck 1998; trad. it., *Ragione e rivelazione in Rosmini. Il progetto apologetico di un'enciclopedia cristiana*, Brescia 1997.

MESSINA G., *Introduzione all'«Aristotele esposto ed esaminato» di Rosmini*, in «Rivista Rosminiana», 90 (1996), pp. 203-219.

MURATORE U. (ed), *Da Cartesio a Hegel o da Cartesio a Rosmini?*, Stresa 1997.

OTTONELLO P.P., *L'essere iniziale nell'ontologia di Rosmini*, Milano 1967.

– *L'ontologia di Rosmini*, L'Aquila - Roma 1989.

– *L'enciclopedia di Rosmini*, L'Aquila - Roma 1992.

Il pensiero di A. Rosmini e il Risorgimento, Torino 1961.

Pensiero rosminiano e cultura contemporanea, Atti del XX Corso della «Cattedra Rosmini», Stresa - Milazzo 1987.

PERCIVALE F., *Il discorso su Dio nella circolarità solida della speculazione teosofica rosminiana*, in «Rivista Rosminiana», (I) 68 (1974), pp. 95-102.

– *L'ascesa naturale a Dio nella filosofia di Rosmini*, Roma 1977.

PIEMONTESE F., *La dottrina del sentimento fondamentale nella filosofia di Antonio Rosmini*, Milano 1966.

– *Validità psicologica e ontologico-metafisica della dottrina rosminiana del sentimento fondamentale*, in «Rivista Rosminiana», 62 (1968), pp. 113-125.

PIGNOLONI E., *Il reale nei problemi della Teosofia di A. Rosmini*, Domodossola – Milano 1956.

– *Dalla «filosofia dell'integralità» a Rosmini e s. Tommaso*, in «Rivista Rosminiana», 54 (1960), pp. 48-52.

PRENNA L., *Dall'essere all'uomo. Antropologia dell'educazione nel pensiero rosminiano*, Roma 1979.

PRINI P., *Introduzione alla metafisica di Antonio Rosmini*, Domodossola 1952.

– *Rosmini postumo. La conclusione della filosofia dell'essere*, Roma 1961.

– *Introduzione a Rosmini*, Bari 1997.

RASCHINI M.A., *Il principio dialettico nella filosofia di A. Rosmini*, Milano 1961.

– *Studi sulla Teosofia rosminiana*, Genova 1985.

REBORA C., *Rosmini*, Rovereto 1996.

RIVA C., *Il problema dell'origine dell'anima intellettiva secondo A. Rosmini*, Domodossola 1956.

– *Antonio Rosmini nel primo centenario della morte*, Firenze 1958.

– *Attualità di Rosmini*, Roma 1970.

ROVEA G., *Filosofia e religione nella dottrina di A. Rosmini*, Milano - Domodossola 1952.

SCHLEGEL A.W., *Die Kunstlehre*, in A.W. SCHLEGEL, *Kritische Schriften und Briefe*, II, Stuttgart 1963.

SCIACCA M.F., *Interpretazioni rosminiane*, Milano 1963.

– *Antonio Rosmini*, in *Grande Antologia Filosofica*, XX, Milano 1973, pp. 501-820.

TRIPODI A.M., *Cronache rosminiane dal 1966 al 1995*, Stresa 1996.

VALLE A., *Momenti e valori della spiritualità rosminiana*, Roma - Stresa 1978.

– (ed), *La formazione di Antonio Rosmini nella cultura del suo tempo*, Brescia 1988.

ZOVATTO P. (ed), *Introduzione a Rosmini*, Stresa - Trieste 1992.

V. ALTRE OPERE CITATE

AGOSTINO, *De trinitate*; trad. it., *La trinità*, Roma 1973.

– *Confessionum libri XIII*; trad. it., *Le confessioni*, Milano 1977.

– *De doctrina christiana*; trad. it., *La dottrina cristiana*, Roma 1992.

– *De magistro*; trad. it., *Il maestro*, in *Il maestro e la parola*, Milano 1993.

ARISTOTELE, *Organon, Analitici posteriori*; trad. it. Bari 1970.

– *Organon, Categorie*; trad. it. Bari 1970.

– *Organon, De interpretatione*; trad. it. Bari 1970.

– *Organon, Topici*; trad. it. Bari 1970.

BERGHEAUD D.P., *Nuclei polemici in storia della linguistica: empirismo, storia e linguaggio nella tradizione britannica (1750-1830)*, in di L. FORMIGARI - F. LO PIPARO (edd), *Prospettive di storia della linguistica*, Roma 1988.

BERKELEY G., *Alciphron: on the Minute Philosopher*, in *Works*, a cura di A.A. LUCE - T.E. JESSAP, III, London - Edinburgh 1950.

– *A Traitise concerning the Principles of Human Knoledge*, trad. it., *Trattato sui principi della conoscenza umana*, in *Opere filosofiche di George Berkeley*, Torino 1996.

BIRAN F.-P.G.M. DE, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser (1802)*, in *Oeuvres*, II, Paris 1920-1949.

– *Essai sur les fondements de la psychologie (1812-1821)*, in *Oeuvres*, VIII, Paris 1986.

– *Nota sulle riflessioni di Maupertuis e Turgot sull'origine delle lingue*, in L. FORMIGARI (ed), *Origine e funzione del linguaggio. Maupertuis Turgot Maine de Biran*, Bari 1971.

BONALD L.-G.-A. DE, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connoissances humaines des la rason (1818)*, in *Oeuvres complètes*, III, Paris 1859.

BONIZ H., *Über die Kategorien des Aristoteles*; trad. it. di, *Sulle categorie di Aristotele*, Milano 1995.

CONDILLAC E.B. DE, *Essai sur l'origine des connoissances humaines*; trad. it., *Saggio sull'origine della conoscenza umana*, in *Opere*, Torino 1976.

CHOMSKY N., *Saggi linguistici*, 3 voll., Torino 1966.

DESCARTES R., *Meditationes de prima philosophia*, trad. it., *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, Bari 1986.

ECO U., *Segno*, Milano 1973.

– *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Torino 1984.

ECKHART M., *Reden der Unterweisung*; trad. it. di, *Istruzioni spirituali*, in *Opere tedesche*, Firenze 1982.

- FORMIGARI L., *Linguistica ed empirismo nel Seicento inglese*, Bari 1970.
- *Linguistica e antropologia nel secondo Settecento*, Messina 1972.
- *La logica del pensiero vivente*, Bari 1977.
- *L'esperienza e il segno*, Roma 1990.
- GARIN E., *Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento*, in A. BATTISTINI (ed), *Vico oggi*, Roma 1979.
- HERDER J.G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, trad. it., *Saggio sull'origine del linguaggio*, Parma 1995.
- HOBBS T., *De corpore*, trad. it. *Il corpo*, in A. NEGRI (ed), *Elementi di filosofia*, Torino 1972.
- HOFSTADTER D.R., *Gödel, Escher, Bach: un'Eterna Ghirlanda Brillante*, Milano 1984.
- HUMBOLDT, W. VON, *Sulla natura del linguaggio in generale*, da *Latium und Hellas* (il titolo in italiano riproduce quello della edizione curata da M. BÖELER, Stuttgart 1973), in A. CARRANO (ed), *Scritti sul linguaggio (1795-1827)*, Napoli 1989.
- KIERKEGAARD S., *Diario*, a cura di C. FABRO, vol. 12, Brescia 1980.
- LEE H., *Anti-scepticism: Or, Notes upon Each Chapter of Mr. Locke's, Essay Concerning Human Understanding (1702)*, Hildesheim - New York 1973.
- LEIBNIZ G.W., *Scritti di logica*, a cura di F. BARONE, 2 voll., Bari 1992.
- LOCKE J., *An Essay Concerning Human Understanding*; trad. it., *Saggio sulla intelligenza umana*, Bari 1972.
- LOLLI G., *Incompletezza. Saggio su Kurt Gödel*, Bologna 1992.
- MONBODDO J.B. (lord), *Antient Metaphysics; or, the Science of Universals*, Edinburgh 1779-1799.
- NAGEL E. - NEWMAN J.R., *La prova di Goedel*, Torino 1961.
- NIETZSCHE F., *Über Wahrheit un Lüge im aussermoralischen Sinne*; trad. it., *Su verità e menzogna in senso extra morale*, Milano 1964.
- *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*; trad. it., *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, Milano 1986.
- POPPER K. - ECCLES J., *L'Io e il suo cervello*, 3 voll.; trad. it. Roma 1981.
- RICOEUR P., *(Philosophy du) langage*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. IX, 1971; trad. it., *Filosofie del linguaggio*, in D. JERVOLINO (ed), *Filosofia del linguaggio*, Milano 1994.
- RICOEUR P., *La métaphore vive*; trad. it., *La metafora viva*, Milano 1981.
- RIPANTI G., *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1980.
- RORTY R., *Philosophy and the Mirror of Nature*; trad. it., *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano 1986.

- *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press 1989; trad. it., *La filosofia dopo la filosofia. Contingenza, ironia e solidarietà*, Bari 1994.
- ROSIELLO L., *Sistema, lingua e grammatica in Condillac*, in D. BUZZETTI - M. FERRINI (edd), *La grammatica del pensiero. Logica, linguaggio e conoscenza nell'età dell'Illuminismo*, Bologna 1982.
- ROUSSEAU J.J., *Essai sur l'origine des langues, où il est de la Mélodie, et de l'Imitation musicale*, in A. VERRI, *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau*, Ravenna 1972.
- SAUSSURE F. DE, *Corso di linguistica generale*; trad. it. Bari 1970.
- TARSKI A., *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo*, Milano 1961.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologie*, trad. it., *La somma teologica*, 32 voll., Roma 1972.
- TOOKE J.H., *Epea Pteorenta or The Diversions of Purley*, London 1798.
- TRABANT J., *Humboldt e lo studio comparativo delle lingue*, in L. FORMIGARI - F. LO PIPARO (edd), *Prospettive di storia della linguistica*, Roma 1988.
- TRENDELENBURG F.A., *Geschichte der Kategorienlehre*, Leipzig 1846.
- TURGOT A.T., *Etimologie*, voce dell'*Encyclopédie*, in L. FORMIGARI, *Linguistica e antropologia nel secondo Settecento*, Messina 1972.
- VERRI A., *Origine delle lingue e civiltà in Rousseau*, Ravenna 1972.
- WEIMBERG J.R., *Introduzione all'empirismo logico*, Torino 1950.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*; trad. it. Torino 1995.

Indice dei nomi

- Agostino Aurelio, 14, 56, 62n, 64n, 66n, 68n, 75, 87n, 109n, 116, 117n, 171, 232, 251n, 252 e n, 253 e n, 254n, 261, 262
- Aristotele, 14, 22, 56, 58n, 75, 76, 77, 105, 131, 141, 142, 143, 144n, 147, 149n, 152, 153, 157, 158, 159, 171, 175 e n, 176n, 180, 188 e n, 250 e n, 251
- Arnauld Antoine 18
- Bacone Francesco, 43, 65n, 71
- Becker K.F., 40
- Benveniste Emile, 142 e n
- Bergamaschi Cirillo, 174n
- Berkeley George, 16, 25, 27-29, 30 e n, 31, 195
- Beschin Giuseppe, 125n
- Bonald Louis-Gabriel-Ambroise de 31, 32, 34, 43-46, 173, 201, 205n
- Calza Giuseppe, 112n
- Carnap Rudolf, 14, 62
- Castagnetta A.V., 122n, 172n
- Cesari Antonio, 243n
- Chomsky Noam, 17, 41
- Cicerone Marco Tullio, 185n
- Condillac, Etienne Bonnot de, 18, 32-38, 44-46, 48, 62, 73, 108 n, 200 e n
- Cusano Niccolò, 20, 183
- Descartes René (Cartesio), 17, e n, 19, 20n, 40, 41, 62, 111, 116
- Destutt d Tracy Antoine-Louis-Claude, 21, 44
- Dummet Maichael, 15
- Eccles John, 110
- Eckhart Meister, 247
- Eco Umberto, 15, 16 n, 18, 56, 57 n, 58 n, 142 e n, 143n
- Epicuro 35
- Eubulide, 181
- Facco Maria Teresa, 158n
- Ferroni Pietro, 48
- Fichte Immanuel Hermann, 43, 47, 116, 165
- Formigari Lia, 31, 36n, 69n
- Frege Friedrich Ludwig Glottlob, 14
- Galileo Galilei, 28, 65n
- Garin Eugenio, 36
- Gassendi Pierre, 20
- Gherardini Giovanni, 47n
- Giamblico, 143
- Gioberti Vincenzo, 229
- Giovanni (Evangelista), 226-228, 233, 253n, 255
- Gödel Kurt, 163, 182
- Goethe Johann Wolfgang, 48
- Gorgia di Leontini, 188
- Hamann Johann Georg, 40, 41, 47
- Harris James, 26
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 41, 90n, 165, 188, 189, 191
- Herder Johann Gottfried, 38-40, 48
- Hilbert David, 163
- Hobbes Thomas, 16, 18 n, 19, 20, 21, 23, 24, 26, 27, 31, 32, 58, 61 e n, 153
- Hofstadter Douglas, 163
- Humboldt Karl Wilhelm von, 40-42, 47, 48
- Hume David, 16, 25, 27, 31, 73
- Ignazio di Ljola, 253, 257, 258
- Ippia di Elide, 188

- Itard Jean-François-Marie-Gaspard, 37, 38
- Kant Immanuel, 40, 41, 47, 62, 74n, 118n, 165
- Kiekegaard Søren Aabye, 262
- Lamennais Hugues-Félicité-Robert de, 43, 45, 62, 65 e n, 201
- Lancelot Claude, 18
- Lee Henry, 27
- Leibniz Gottfried Wilhelm, 26, 74, 161, 162n
- Locke John, 16, 21-23, 25-28, 31-33, 37, 40, 43, 44, 46, 47, 69n, 73, 76 e n, 77, 94
- Lullo Raimondo, 162n
- Maine de Biran Marie-François-Pierre-Gonthier, 31, 46, 47
- Maistre Joseph conte di 43, 201
- Malebranche Nicolas, 237
- Manzoni Alessandro, 47 n, 170, 174n, 249
- Menke Karl-Heinz, 200n, 202
- Mersenne Marino, 20
- Monboddo James Burnett (lord), 37, 38
- Mosè, 179, 226n, 252n, 255, 262
- Neurath Otto, 61, 62n
- Newton Isaac, 43
- Nietzsche Friedrich, 24, 153
- Norris John 26
- Orsi Pietro, 67n, 220 e n
- Paoli Francesco, 49n
- Paravia Pier Alessandro, 49
- Parmenide, 14
- Peirce Charles Sanders, 57 n
- Platone, 13, 56, 58 e n, 74n, 105n, 131n, 141, 157, 171, 188, 189, 212
- Popper Karl Raimund, 118, 119
- Porfirio, 143
- Protagora di Abdera, 188
- Rebora Clemente, 260n
- Reid Thomas, 21, 31, 65, 74
- Ricoeur Paul, 13, e n, 15, 142 e n
- Rorty Richard, 14, e n, 15, 24, 154
- Rossi Guido, 4 n
- Rousseau Jean-Jacques, 33-35, 36 e n, 37-38, 48, 102, 204n, 205n
- Russell Bertrand Arthur William, 62, 163
- Salisbury Giovanni di, 20
- Saussure Ferdinand de, 42, 54 n
- Saussure Mad. Necker de, 115n
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, 41, 47, e n, 90n, 165
- Schlegel August Wilhelm, 36, 47
- Schlegel Friederich von, 40, 43, 47
- Sergeant John, 26
- Smith Adam, 98, 101-103, 105 n, 106, 107
- Socrate, 141
- Stewart Dugald, 21, 65, 74, 98, 101, 102 e n, 103, 105n, 106, 107
- Stillingfleet Edward, 26
- Süssmilch Johann Peter, 38
- Tarski Alfred, 163
- Tommaso d'Aquino, 75, 87 n, 171, 172n, 173
- Tooke John Horne, 20, 21, 27
- Trendelenburg Friederich Adolf, 142 e n
- Turgot Anne-Robert-Jacques, 33
- Valle Alfeo, 250 e n
- Vico Giambattista, 20, 35, 36 e n, 48, 63, 64, 173
- Vossler Karl, 42
- Whitehead Alfred North, 163
- Wittgenstein Ludwig, 14, 24, e n, 62n, 75, 77, 131, 250, 251

Pubblicazioni del Centro per le Scienze Religiose

Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento

1. W. EGGER (ed), *Per una lettura molteplice della Bibbia*
2. L. SARTORI (ed), *Istanze della teologia fondamentale oggi*
3. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*
4. L. SARTORI (ed), *Le scienze della religione oggi*
5. M. NICOLETTI, *La dialettica dell'Incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Søren Kierkegaard*
6. L. SARTORI (ed), *Papato e istanze ecumeniche*
7. L. SARTORI (ed), *Come e perché la pace in un mondo di peccato*
8. G. ZORZI, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr*
9. I. ROGGER - A. QUACQUARELLI (edd), *I martiri della Val di Non e la reazione pagana alla fine del IV secolo*
10. P. PRODI - L. SARTORI (edd), *Cristianesimo e potere*
11. L. SARTORI (ed), *Popoli messianici*
12. G. PENZO (ed), *Schopenhauer e il sacro*
13. S. ZUCAL (ed), *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*
14. F. DEMARCHI (ed), *Wilhelm Schmidt un etnologo sempre attuale*
15. A. CERESA-GASTALDO (ed), *Biografia e agiografia nella letteratura cristiana antica e medievale*
16. L. SARTORI - M. NICOLETTI (edd), *Teologia politica*
17. C. MORESCHINI - G. MENESTRINA (edd), *Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore*
18. L. LORENZETTI (ed), *Teologia e bioetica laica. Dialogo, convergenze e divergenze*
19. G. BOF (ed), *Antropologia culturale e antropologia teologica*
20. M. BALDINI - E. BENVENUTO - K. NEUFELD (edd), *L'uomo, la tecnica e Dio*
21. A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*
22. G. CAPRARO (ed), *Sociologia e teologia di fronte al futuro*
23. M. MILANI (ed), *La via sapienziale e il dialogo interreligioso. Rischio e tensioni tra la singolarità della Rivelazione e la sua universalizzazione*

Scienze religiose. Nuova serie

1. V. BRUGIATELLI, *Il problema filosofico del linguaggio in Antonio Rosmini*

Series maior

1. C. LEONARDI (ed), *Ezio Franceschini (1906-1983). Scritti, documenti, commemorazioni, testimonianze*
2. G. CRISTOFORETTI (ed), *La visita pastorale del cardinale Bernardo Clesio alla diocesi di Trento (1537-1538)*
3. I. ROGGER - M. BELLABARBA (edd), *Il principe vescovo Johannes Hinderbach tra tardo Medioevo e Umanesimo*
4. J. GRISAR, *Il vescovo di Trento Giovanni Nepomuceno de Tschiderer e la situazione della Chiesa in Austria e nel Tirolo nel corso della prima metà del secolo XIX*, trad. dal latino di E. Gottardi
5. E. CURZEL, *Le pievi trentine. Trasformazioni e continuità nell'organizzazione territoriale della cura d'anime dalle origini al XIII secolo*
6. E. CURZEL (ed), *In factis mysterium legere. Miscellanea di studi in onore di Iginio Rogger in occasione del suo ottantesimo compleanno*

Collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 88-10-40374-6



9 788810 403747